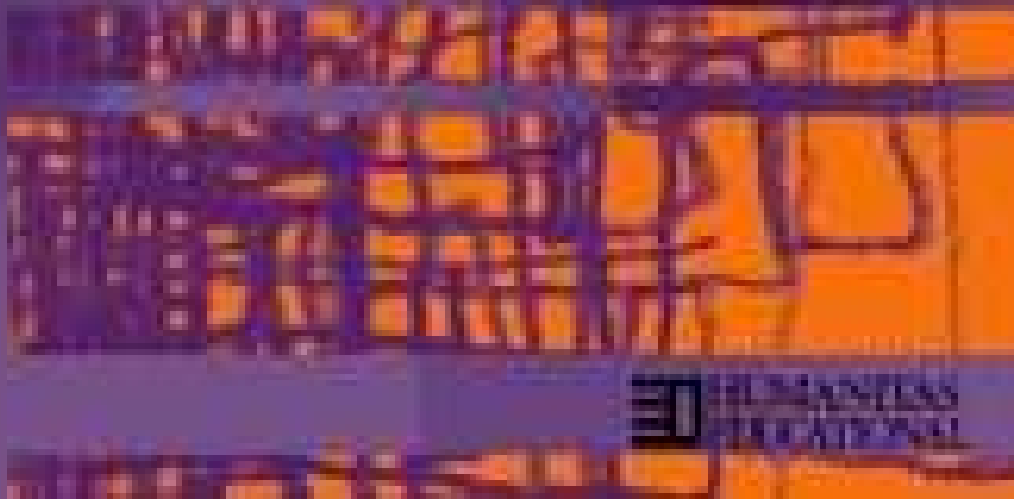
Dobrin-Olga Stefănescu, Adrian Miroiu
(coordonatori)

Adrian-Paul Iliescu, Mihaela Mihai, Cristian Mihailoaia

Manual de filozofie



HUMANITAS EDUCAȚIONAL

DOINA-OLGA ȘTEFĂNESCU
ADRIAN MIROIU
(coordonatori)

ADRIAN-PAUL ILIESCU
MIHAELA MIROIU
CRISTIAN PÎRVULESCU

MANUAL DE filozofie

HUMANITAS EDUCAȚIONAL

Manualul a fost aprobat de Biroul Senatului SNSPA,
în 13 februarie 2003, pentru a fi utilizat
ca material auxiliar de pregătire a examenului de admitere
în facultățile SNSPA.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Manual de filozofie / Doina-Olga Ștefănescu, Adrian Miroiu, Adrian-Paul Iliescu. – București: Humanitas Educațional, 2003
(Liceu)
ISBN 973-8289-21-1

I. Ștefănescu, Doina-Olga
II. Miroiu, Adrian
III. Iliescu, Adrian-Paul

1(075.35)

Redactare: SORIN LAVRIC
Machetare: FLORIAN SĂPUNĂRESCU
Coperta: DINU DUMBRĂVICIAN
Paginare: MIHAELA BRAȘOVEANU

HUMANITAS EDUCAȚIONAL
Piața Presei Libere 1, sector 1, 79734, București
Telefon: 021 222 51 10 Fax: 021 224 54 38
e-mail: educ@agora.humanitas.ro

© HUMANITAS EDUCAȚIONAL, 2003

ISBN 973-8289-21-1

Cuvânt introductiv

Lucrarea de față se adresează tuturor celor care doresc să pătrundă tainele unui domeniu aparte al cunoașterii umane — filozofia. În mod special însă, acest volum este indicat potențialilor candidați la examenul de admitere pentru facultățile Școlii Naționale de Studii Politice și Administrative din București.

Construită pe un segment ales din programa școlară pentru disciplina *Filozofie*, lucrarea accentuează nu atât prezentarea unor puncte de vedere consacrate în istoria filozofiei cât, mai ales, exersarea unor demersuri complexe de analiză și argumentare filozofică în baza unor texte date. Pe întreg parcursul lucrării este urmărită formarea și dezvoltarea următoarelor competențe, prezente în programa școlară:

- **Definirea** conceptelor cu care se lucrează. Această activitate este înlesnită în derularea ei de prezența elementelor de dicționar care însoțește fiecare capitol. Ea presupune corectitudine și adecvare a limbajului folosit, precum și folosirea corectă a operației de definire.

- **Identificarea** unor concepte, **formularea** sau **reformularea** unei idei.

- **Analiza** unui text filozofic este activitatea preponderentă în lucrarea de față; ea presupune parcurgerea următoarelor etape: citirea atentă a textului; identificarea indicatorilor argumentării; stabilirea ideii de bază a textului; ordonarea argumentelor; reordonarea textului, dacă este cazul, în ordinea argumentării; formularea sau identificarea unor puncte de vedere diferite de cel exprimat în textul analizat; compararea soluțiilor cunoscute pentru o problemă dată sau identificată de noi și exprimarea unei opțiuni individuale argumentate.

- **Aplicarea** cunoștințelor și a metodelor de analiză la texte noi.

Lucrarea, în forma în care este concepută, pune un accent deosebit pe argumentarea filozofică. Acest lucru este necesar deoarece filozofia este o activitate. Ea se finalizează cu un punct de vedere exprimat, de cele mai multe ori în scris, în care este construită o argumentare referitoare la o problemă pusă. Modul de gândire filozofic este prezent atât în punerea problemelor cât și în rezolvarea lor. Capacitatea de a formula o problemă este esențială în activitatea de cunoaștere filozofică. Formularea problemelor este anterioară oricărui demers filozofic de cunoaștere. Specifică filozofiei ar fi, după unii gânditori, capacitatea de a formula probleme acolo unde simțul comun nu vede nici una. Formularea problemei este primul pas în rezolvarea ei deoarece termenii folosiți vor direcționa căutarea răspunsului. Filozofia este o analiză continuă a problemelor filozofice, un efort constant de întemeiere a posibilelor lor rezolvări. Întemeierea se realizează prin argumentare. **Filozofia este argumentativă.**

Formularea și analizarea unei probleme filozofice prezente într-un text presupun ca, plecând de la fragmentul dat, să se facă explicitări terminologice sau ale ideilor, reformulări, analize.

Comentariul ar trebui să respecte următoarele **cerințe**:

– să nu deformeze textul (prin scoaterea ideilor din context sau prin interpretări forțate);
– să formuleze cu limpezime punctele de vedere;
– să separe problema de soluțiile sau consecințele ei exprimate în text sau construite de noi;
– să separe argumentele de soluția aleasă;
– să fie realmente o argumentare și nu o aglomerare de date, adică să susțină cu temei un punct de vedere.

Comentariul pe care trebuie să-l construim presupune parcurgerea câtorva **etape** dintre care amintim:

– prezentarea problemei și, dacă informația ne permite, evidențierea importanței pe care ea o are în contextul filozofic dat;
– prezentarea unor puncte de vedere în legătură cu posibilele ei soluții;
– analiza critică a acestor puncte de vedere (de exemplu prin comparație, analogie, opoziție, subordonare unele în raport cu altele etc.);
– formularea unei opțiuni individuale pentru una dintre pozițiile prezentate;
– argumentarea opțiunii filozofice făcute.

Atunci când construim comentariul trebuie să ținem seama de câteva **reguli metodologice** și anume:

– ideile, problemele să fie clar exprimate;
– problemele să nu fie simplificate, atunci când ele sunt complexe, deoarece își vor pierde astfel din substanța lor filozofică;
– opiniile preluate în text de la diferiți autori să fie prezentate fără deformări.

Fiind vorba de raportarea la texte scrise de alte persoane, trebuie să ținem seama și de câteva **reguli de etică a dialogului critic** și anume:

– criticăm textul, nu persoana care a scris textul;
– critica este însoțită de argumente deoarece, altfel, comentariul nostru nu este critic, ci se reduce la câteva afirmații;
– nu încercăm impunerea poziției personale, ca fiind cea bună, și înlăturarea poziției autorului, ca fiind eronată;
– ne supunem și noi regulilor și cerințelor pe care le cerem autorului criticat.

Pe parcursul lucrării sunt numeroase aplicații care prilejuiesc exersarea constantă a competențelor specifice filozofiei. Acestea, împreună cu textele alese, însoțite de explicitări ale temelor puse în discuție, asigură cititorului curios o introducere adecvată în filozofie, totdeodată cu antrenarea lui pentru probele, nu tocmai plăcute, dar necesare, ale examenelor de admitere în învățământul universitar.

În elaborarea Capitolului 2 (paragrafele A și B parțial) precum și a Capitolului 4 s-a prelucrat și adaptat textul lui W. Halverson, *A Concise Introduction to Philosophy*, Random House, London, 1976; selecția textelor și aplicațiile aparțin autorilor.

Informațiile suplimentare oferite cititorilor pe toată întinderea manualului au ca surse principale *Dicționarul de filozofie și logică* (Editura Humanitas, 1996) și *The Cambridge Dictionary of Philosophy* (Cambridge University Press, 1996), pe care le recomandăm cititorilor spre consultare și studiu.

Autorii

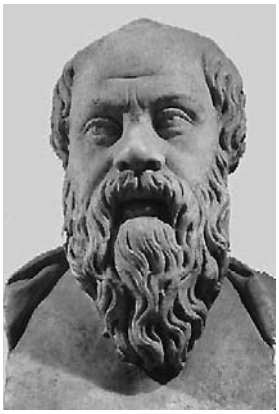
1 PROBLEMATICA NATURII UMANE

Abordarea filozofică a problematicii omului

Dintre toate subiectele asupra cărora se poate reflecta, nici unul nu suscită mai mult interes și nu are o mai mare importanță decât cel care privește omul însuși. Ce sunt eu? Cine sunt eu? Cum se explică existența mea? Are viața vreun sens? Ce este moartea? Dacă vrem să ne înțelegem pe noi înșine, ne sunt necesare răspunsuri la asemenea întrebări; avem nevoie de răspunsuri ca să ne putem găsi un loc propriu în lumea în care trăim, un loc pe potriva noastră, astfel încât să dobândim și să ne menținem echilibrul interior și stima de sine.

Reflecția asupra omului este miezul oricărui demers filozofic: *Cunoaște-te pe tine însuți* era maxima de căpătâi a lui Socrate și a fost reluată în variate moduri de-a lungul întregi istorii a cugetării omenești. De pildă, două milenii și mai bine după Socrate, I. Kant argumenta că întregul domeniu al filozofiei se poate reduce la patru întrebări:

1. Ce pot să știu?
2. Ce trebuie să fac?
3. Ce pot să sper?
4. Ce este omul?



Socrate (470–399 î. Hr.)

Primele trei întrebări, arată Kant, se raportează la ultima. Nu am putea să știm care este întinderea cunoașterii noastre, nici ceea ce suntem datori să facem, nici ce putem spera, dacă nu am înțelege mai întîi ce este omul.

Fiecare dintre noi se află adesea în situația de a pune întrebări celor din jur, ori de a răspunde la întrebările pe care ceilalți ni le adresează. Să presupunem că vă întâlniți cu un prieten care vă spune că tocmai a cumpărat o casetă a formației preferate.

Immanuel Kant (1724–1804)

Îl întrebați, de ce ai cumpărat această casetă? Prietenul vă va putea răspunde, de pildă, că a cumpărat caseta fiindcă aceasta cuprinde melodii pe care el nu le are înregistrate. Un asemenea răspuns pare să fie mulțumitor; faptul că prietenul nu are melodiile înregistrate este un motiv suficient de serios ca să justifice cumpărarea casetei. Dar să presupunem că atunci când ați pus întrebarea aveați în minte altceva, de exemplu voiați să știți de ce a cumpărat o casetă și nu discul compact cu același conținut, sau voiați să știți de ce nu și-a cumpărat o carte, care costă tot atât și de care avea mare nevoie etc. În aceste cazuri, răspunsul prietenului dumneavoastră nu mai este la fel de mulțumitor: un răspuns acceptabil înseamnă invocarea altui motiv, de pildă acela că prietenul dumneavoastră nu are un aparat adecvat pentru discul compact, ori că și-a cumpărat deja cartea respectivă.

Exemplul dat anterior poate sugera că la întrebarea *Ce este omul?* răspunsul pe care îl primim ne mulțumește în funcție de așteptările noastre. Problema este atunci de a vedea dacă la întrebarea *Ce este omul?* există așteptări care ar putea să fie împlinite cu ajutorul filozofiei. Omul este subiect de interes pentru orice ins care gândește, pentru teolog, ca și pentru omul de știință. Un teolog creștin, de pildă, ne va aminti că omul este ființa creată de Dumnezeu după chipul și asemănarea sa, că este supus păcatului originar și că Iisus Hristos l-a mântuit prin jertfa sa. Pentru unii oameni răspunsul teologului creștin corespunde celor mai adânci așteptări ale lor cu privire la natura și rostul omului în lume; alți oameni consideră însă că, dacă vrem să știm ce este omul, trebuie să ne adresăm de asemenea științelor care îl cercetează: psihologia, antropologia, sociologia, științele medicale etc.

Pe măsură ce aceste științe evoluează, cunoștințele noastre despre om vor fi tot mai numeroase, mai complete și mai exacte. Cu toate acestea, cu greu am putea să pretindem că, știind mai multe despre funcționarea corpului sau a sufletului nostru, vom putea susține ceva despre rostul nostru în această lume, despre natura speranțelor noastre ori despre ceea ce trebuie să facem. Aceste așteptări rămân încă neîmplinite. În această zonă de neîmplinire se ivește filozofia.

„A spune că omul este un amestec de putere și slăbiciune, de lumină și de orbire, de micime și de grandoare nu înseamnă a-i face proces, ci a-l defini."

Denis Diderot (1713–1784)

Intrând pe terenul filozofiei, renunțăm mai întâi de toate la ideea unor răspunsuri categorice. Filozoful nu își propune și nu pretinde să ne spună lucruri neștiute despre om, care ar fi ascunse ori inaccesibile experienței comune sau științei. Mai degrabă, el ne invită să reflectăm asupra rostului ori a valorii cunoștințelor noastre. În zona filozofiei, în primul rând înțelegem că lucrurile pot fi văzute și altfel, că ceea ce pare clar, neproblematic, poate masca erori sau prejudecăți. Prin efortul filozofilor

de a le găsi dezlegarea, problemele nu se simplifică, ci se complică, adâncindu-se, transformându-se în „neînțelesuri și mai mari", după cum spunea Lucian Blaga. Filozofia nu oferă de fapt răspunsuri, ci noi întrebări. Cel ce speră că, prin intermediul ei, se va lămuri o dată pentru totdeauna asupra unor lucruri, precum sunt: viața, moartea, existența, binele etc., nu s-a apropiat încă de adevăratul spirit al filozofiei. Filozofii nu își propun să ofere certitudini, ci să pună sub semnul îndoielii ceea ce credem că știm. În lipsa răspunsurilor certe, filozofia ne indică o cale de urmat — o cale al cărei sfârșit, dacă nu este liniștea celui care știe, poate fi măcar o neliniște mai înțeleaptă.

„Fără cunoștințe nu vei deveni niciodată filozof", scria Kant, „dar nici cunoștințele sigure nu te vor face vreodată filozof". Prin urmare, la întrebarea *Ce este omul?*, filozoful nu va încerca, de aceea, să dea un răspuns direct și precis; el va răscoli ceea ce știe, pentru a arăta care dintre certitudinile, dintre prejudecățile noastre trebuie puse sub semnul îndoielii înainte de a spera că putem afirma ceva.

T E X T E

MĂREȚIA OMULUI

Blaise Pascal (1623–1662)

Ce himeră mai este și acest om? Ce noutate, ce monstru, ce haos, ce îngrămădire de contradicții?! Judecător al tuturor lucrurilor; imbecil vierme de pământ; depozitar al adevărului; îngrămădire de incertitudine și de eroare; mărire și lepădătură a universului. Dacă se laudă, eu îl cobor; de se coboară, îl laud și-l contrazic mereu până ce reușește să înțeleagă că este un monstru de neînțeles…

Omul este așa de mare, încât măreția lui reiese și din aceea că el se știe nenorocit.

Un copac nu se știe nenorocit. Este adevărat că să te vezi nenorocit înseamnă să fii cu adevărat; dar înseamnă și că ești mare dacă știi că ești nenorocit. Astfel, toate nenorocirile omului dovedesc măreția sa. Sunt niște nenorociri de mare senior, de rege deposedat…

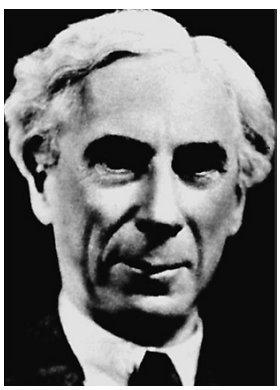
Omul nu este decât o trestie, cea mai slabă din natură; dar este o trestie cugetătoare. Nu trebuie ca întregul univers să se înarmeze spre a-l strivi. Un abur, o picătură de apă e destul ca să-l ucidă. Însă în cazul în care universul l-ar strivi, omul ar fi încă mai nobil decât ceea ce-l ucide; pentru că el știe că moare; iar avantajul pe care universul îl are asupra lui, acest univers nu-l cunoaște. (B. Pascal, *Scrieri alese*)

IMPERATIVUL CATEGORIC

Ființele a căror existență nu este întemeiată pe voința noastră, ci pe natură, au totuși, dacă sunt ființe fără rațiune, numai o valoare relativă, ca mijloc, și de aceea se numesc lucruri, pe când ființele raționale se numesc persoane, fiindcă natura lor le distinge deja ca scopuri în sine, adică drept ceva ce nu este îngăduit să fie folosit numai ca mijloc, prin urmare îngrădește orice bun-plac (și este un obiect de respect). Aceste ființe raționale nu sunt deci numai scopuri subiective, a căror existență are o valoare pentru noi ca efect al acțiunii noastre, ci sunt scopuri obiective, adică lucruri a căror existență în ea însăși este un scop, și anume un astfel de scop căruia nu i se poate substitui nici un alt scop, pentru care el ar trebui să servească numai ca mijloc, fiindcă fără acesta nu s-ar putea găsi nicăieri nimic de valoare absolută, iar dacă orice valoare ar fi condiționată, prin urmare contingentă, nu s-ar putea găsi pentru rațiune nici un principiu practic suveran.

Dacă există deci un principiu practic suveran, și în ce privește voința omenească, dacă există un imperativ categoric, el trebuie să fie un astfel de principiu încât din reprezentarea a ceea ce este în mod necesar scop pentru oricine, fiindcă este scop în sine, să constituie un principiu obiectiv al voinței, prin urmare care poate servi ca lege practică universală. Fundamentul acestui principiu este natura rațională care există ca scop în sine. Astfel își reprezintă omul în mod necesar propria lui existență și în acest sens el este un principiu subiectiv al acțiunilor omenești. Dar la fel își reprezintă și orice altă ființă rațională existența ei în virtutea aceluiași principiu rațional care e valabil și pentru mine, deci el este în același timp un principiu obiectiv, din care, ca dintr-un principiu practic suveran, trebuie să poată fi deduse toate legile voinței. Imperativul practic va fi deci următorul: acționează astfel ca să folosești umanitatea atât în persoana ta, cât și în persoana oricui altuia totdeauna în același timp ca scop, iar niciodată numai ca mijloc. (I. Kant, *Critica rațiunii practice*)

I. Kant nu și-a părăsit niciodată orașul natal, Königsberg, aflat în acea vreme în Prusia (în prezent în Rusia). El a fost preocupat și de științele naturii. În scrierile din tinerețe a abordat probleme de astronomie și geofizică.



Bertrand Arthur William Russell (1872–1970)

VALOAREA FILOZOFIEI

Valoarea filozofiei va trebui căutată în însăși incertitudinea ei. Omul care nu a auzit vreodată de filozofie trece prin viață ca un prizonier al prejudecăților derivate din simțul comun, din obișnuințele și credințele epocii sau țării sale. […]

De îndată însă ce începem să filozofăm descoperim, dimpotrivă […], că până și cele mai obișnuite obiecte ne conduc la probleme pentru care pot fi date doar răspunsuri foarte incomplete. Deși nu e în stare să ne spună cu certitudine care e răspun-

sul adevărat la îndoielile pe care le ridică, filozofia este totuși în măsură să sugereze multe posibilități care ne lărgesc gândirea și o eliberează de tirania obiceiului. Astfel, deși diminuează sentimentul de certitudine despre felul în care sunt lucrurile, ea ne mărește mult cunoașterea a ceea ce ele pot să fie; ea înlătură dogmatismul oarecum arogant al celor care nu au călătorit niciodată în ținutul îndoielii eliberatoare și ține trează mirarea noastră, arătându-ne lucruri familiare într-o lumină nefamiliară. (B. Russell, *Problemele filozofiei*)

Aplicații și teme de reflecție

1 Arătați care este semnificația filozofică a maximei lui Socrate: *Cunoaște-te pe tine însuți.*

2 Încercați să răspundeți celor patru întrebări kantiene, punându-vă în situația:

a. unui om care nu a reflectat niciodată la aceste probleme;
b. unui om de știință;
c. unui credincios.

3 Care credeți că este sensul metaforei lui Pascal: *Omul este o trestie cugetătoare?*

4 Formulați enunțuri în care apar următorii termeni, arătând modurile în care înțelesurile lor diferă:

a. om, neom;
b. uman, inuman;
c. omenesc, neomenesc.

5 Care sunt contradicțiile pe care Pascal le află în om? Încercați să găsiți exemple de situații în care se regăsesc unele din laturile ce constituie acele contradicții.

6 Imaginați-vă că cineva dintr-o civilizație extraterestră v-ar întreba ce este omul.

a. Ce i-ați răspunde?
b. Credeți că un contact cu astfel de ființe v-ar permite să înțelegeți mai bine ce este omul? Motivați-vă răspunsurile.

7 Care este semnificația filozofică a afirmației lui Heraclit: *M-am căutat pe mine însumi?*

8 Imaginați-vă că trebuie să explicați cuiva în ce constă imperativul categoric formulat de Kant. Cum ați proceda fără să vă rezumați doar la formularea lui? Sunteți de acord cu poziția lui? De ce?

9 Arătați care este semnificația filozofică a texului lui B. Russell.

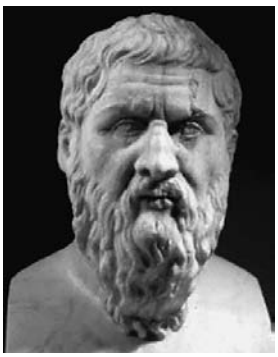
10 Considerați că valoarea cunoașterii este direct proporțională cu numărul certitudinilor produse? De ce? Răspundeți ca și cum ați fi:

Heraclit din Efes
(c. 540–c. 475 î. Hr.)

a. un om de știință;
b. un filozof;
c. un om obișnuit de vârstă medie;
d. voi înșivă.

11 Construiți un punct de vedere, pro sau contra, pornind de la următoarea afirmație a lui Constantin Noica: „De unde ideea că filozofia te învață adevărul? Te învață să gândești — nu adevărul. Îți dă *direcția* adevărului.“

Ce este omul?



Platon (427–347 î. Hr.)

„Trebuie să te faci sclavul filozofiei ca să ai parte de adevărata libertate.“

Epicur

Atunci când suntem întrebați: *Ce este X?,* răspunsul pe care îl dăm poate fi de diverse forme. De pildă, fratele mai mic ne întreabă: *Ce este câinele?* Îi putem răspunde pur și simplu arătându-i un animal și spunându-i: iată, acesta este un câine. Sau i-am putea descrie câinele, spunându-i că e un animal care păzește gospodăriile oamenilor și care, de obicei, nu se împacă prea bine cu pisica. Dar dacă fratele a pus întrebarea, menționând că trebuie să-și facă tema la zoologie, îi vom da un alt răspuns. Vom consulta eventual un tratat de zoologie și îi vom comunica fratelui caracteristicile animalelor din specia *canis familiaris*.

În multe dintre aceste cazuri, la întrebarea pusă am încercat să dăm o definiție. Am văzut că, în funcție de așteptările celui căruia îi răspundem, putem formula diverse răspunsuri. Când este întrebat: *Ce este omul?*, un anatomist ne va răspunde invocând caracteristici care diferențiază anatomic omul de celelalte animale; la rândul său, un psiholog va încerca să răspundă invocând trăsături ale conștiinței și vieții sufletești; un economist va defini omul ca agent economic sau consumator etc.

Problema care se ridică este următoarea: în fiecare dintre aceste cazuri au fost indicate anumite caracteristici ale omului și s-a susținut că ele sunt definitorii pentru om. Desigur că dacă vom lua în considerare trăsăturile anatomice specifice omului, atunci îl vom putea deosebi de orice alt animal. Dar oare putem folosi acele trăsături pentru a diferenția viața noastră psihică de cea a altor animale sau pentru a arăta care sunt caracteristicile activității economice a oamenilor?

Pe oricare dintre încercările menționate de a caracteriza omul am lua-o, ea nu pare să ne poată explica, în același timp, toate tipurile de acțiuni omenești. Se povestește că în școala pe care o conducea Platon s-a încercat să se dea următoarea definiție a omului: omul este un animal biped, fără pene și cu unghii late. Desigur că zâmbim atunci când o auzim. De ce însă? Motivul

Atunci când formulăm un punct de vedere privitor la o anumită chestiune trebuie să fim atenți și să luăm în seamă, cât putem de mult, implicațiile acestuia și felul în care el afectează opiniile noastre. De multe ori, cercetarea acestor lucruri este o ocupație foarte importantă pentru filozof.

nu este acela că ea nu conține o definiție corectă. Într-adevăr, cele trei caracteristici se aplică tuturor oamenilor și numai oamenilor. Zâmbetul vine de altundeva: cele trei caracteristici invocate nu sunt fundamentale ori esențiale pentru om. Chiar dacă toți oamenii și numai ei le posedă, noi nu avem convingerea că spun ce este omul, ce este esențial caracteristic acestei ființe.

Să observăm, de asemenea, că atunci când întrebăm: *Ce este X?* și așteptăm să ni se ofere o definiție, noi presupunem că trebuie să existe unele caracteristici esențiale ale lui X pe care le putem cuprinde în definiție și că, deci, problema e numai aceea de a determina care sunt acele caracteristici. Nu toți filozofii acceptă această presupunere. Unii dintre ei (precum Pico della Mirandola) socotesc că specific omului e tocmai faptul că el nu posedă atari trăsături esențiale. Alții, dimpotrivă, și-au concentrat forțele ca să le descopere. Pentru Descartes, de exemplu, caracteristica esențială a omului este gândirea, faptul că el cugetă; pentru Bergson trăsătura esențială și specifică omului este aceea că fabrică unelte; pentru Blaga e aceea că omul ființează „întru mister și pentru revelare"; pentru Kant omul este o ființă rațională care trebuie tratată „în același timp ca scop și niciodată numai ca mijloc".

Să considerăm, spre exemplu, ideea lui Descartes că omul este un lucru ce cugetă. Suntem tentați să credem că am înțeles imediat ce vrea să spună Descartes: că trăsătura caracteristică a omului este aceea că el gândește. Dar să presupunem că cineva nu este mulțumit și întreabă mai departe: cine e cel care are proprietatea de a gândi? Suntem iarăși tentați să răspundem imediat: orice om, de pildă colegul de bancă sau cel din altă clasă etc. Mai departe am putea să spunem ceva despre acest coleg: ce înălțime are, ce culoarea au ochii lui, cum e îmbrăcat etc.

Procedând astfel, noi admitem că orice om poate fi caracterizat din două puncte de vedere: pe de o parte, el are un trup; pe de altă parte, el gândește, cugetă — iar prin aceasta se diferențiază de animale. Această deosebire dintre trup și suflet nu pare să fie greu de trasat. Căci este ușor de constatat că, pe de o parte, omul are nevoi și dorințe fiziologice, precum cele de hrană, de locuit, sexuale, și că trupul său se dezvoltă până la maturitate, îmbătrânește și moare; iar, pe de altă parte, că omul e dotat cu rațiune, că poate gândi, aspira la cunoaștere, la dreptate, la bine, la frumos.

„Omul este pentru el însuși obiectul cel mai uimitor din natură."
B. Pascal

Ce este însă trupul și, mai ales, ce este sufletul? Care este relația dintre trup și suflet? Să ne gândim, de pildă, la răspunsul oferit de filozoful francez R. Descartes. Potrivit lui, omul e alcătuit din trup și suflet, pe care el le consideră două substanțe diferite, străine întru totul una de alta; aceasta înseamnă că, spre a înțelege ce este trupul, nu avem nevoie să știm ce este sufletul; și tot așa, spre a înțelege ce este sufletul nu e nevoie să știm ce

este trupul. Cele două nu depind una de alta. Când spunem că omul este o ființă care cugetă, spunem deci că esența omului este gândirea. Însă gândirea caracterizează sufletul, nu trupul. Așadar, când vorbește despre om, Descartes are în vedere sufletul; omul nu este corpul său (deși este strâns legat de acesta).

T E X T E

OMUL ESTE O FIINȚĂ CUGETĂTOARE

René Descartes (1596–1650)

Dar ce sunt, prin urmare? Un lucru ce cugetă. Ce este acesta? Unul ce se îndoiește, înțelege, afirmă, neagă, voiește, nu voiește, totodată imaginează și simte. […]

Prin urmare, din simplul fapt că știu de existența mea și observ totodată că absolut nimic altceva nu aparține firii sau esenței mele, în afară de faptul că sunt ființă cugetătoare, închei pe drept că esența mea constă în aceea doar că sunt ființă cugetătoare. Și cu toate că… am un corp care mi-e foarte strâns legat — fiindcă totuși, pe de o parte, am o idee distinctă și clară a mea însumi ca ființă cugetătoare doar, neîntinsă, iar pe de altă parte, o idee distinctă a corpului ca lucru întins doar, necugetător, e sigur că sunt deosebit cu adevărat de corpul meu și că pot exista fără el…

Dar nimic nu mă învață mai lămurit natura decât că am un trup, căruia i-e neplăcut atunci când simt durere, ce are nevoie de hrană sau băutură atunci când sufăr de foame și sete ș.a.m.d.: prin urmare, nu trebuie să mă îndoiesc că se află ceva adevărat aici.

Natura ne arată prin aceste simțiri de durere, foame, sete ș.a.m.d. că eu nu sunt doar de față, prin raport cu corpul meu, precum e corăbierul pe corabie, ci sunt legat în chip cât se poate de strâns și ca și cum am fi confundați, astfel încât eu alcătuiesc un singur lucru împreună cu el. Căci altminteri, atunci când trupul e vătămat, eu, care nu sunt decât ființă cugetătoare, n-aș simți durere, ci aș percepe acea vătămare doar prin intelect, după cum corăbierul își dă seama pe calea văzului dacă ceva e rupt în corabie; iar atunci când corpul are nevoie de hrană și băutură, aș înțelege tocmai aceasta în chip lămurit și n-aș avea simțurile tulburi de foame și sete. (R. Descartes, *Meditații despre filozofia primă*)

HOMO FABER

Animalele pe care, din punctul de vedere al inteligenței, le clasificăm imediat după om — maimuțele și elefanții — știu să folosească ocazional un instrument artificial. Sub ele, dar nu prea

Henri Bergson (1859–1941)

departe, sunt așezate acelea care recunosc un obiect fabricat. Vulpea, de exemplu, recunoaște că o capcană este o capcană. Fără îndoială, pretutindeni unde există inferență există și inteligență; iar inferența care constă în prelucrarea experienței trecute în sensul celei prezente este deja începutul invenției. Invenția se desăvârșește atunci când se materializează într-un obiect fabricat. Spre acest lucru tinde, ca spre un ideal, inteligența animalelor. Și chiar dacă în mod obișnuit ele nu ajung să producă obiecte artificiale de care să se poată servi, instinctele lor naturale le permit totuși variații care le îndreaptă în acest sens.

În privința inteligenței omenești, încă nu s-a accentuat îndeajuns de mult faptul că invenția mecanică a constituit punctul ei de plecare, că și astăzi viața noastră socială gravitează în jurul fabricării și utilizării instrumentelor artificiale, că invențiile care au marcat progresul au trasat, în același timp, însăși direcția acestuia. Adesea ne e greu să ne dăm seama că schimbările suferite de omenire se referă de obicei la transformările din domeniul uneltelor folosite. Obișnuințele noastre individuale și chiar sociale supraviețuiesc destul de multă vreme împrejurărilor care le-au produs, astfel încât efectele profunde ale unei invenții se fac remarcate abia când printre noi ea și-a pierdut deja caracterul de noutate.

A trecut mai bine de un secol de la inventarea mașinii cu aburi, iar noi abia începem să simțim zguduirea profundă pe care a provocat-o. Revoluția căreia i-a dat naștere în industrie a transformat, cel puțin tot atât de mult, și relațiile dintre oameni: se ivesc idei noi, sunt pe cale să răsară sentimente noi. Peste veacuri, când detașarea de trecut va lăsa la vedere doar marile direcții, războaiele și revoluțiile noastre vor conta prea puțin pentru ca cineva să le mai ia în seamă; dar despre mașina cu aburi, despre cortegiul invențiilor generate de ea se va vorbi poate tot așa cum vorbim noi astăzi despre bronz și despre piatra cioplită. Ea va servi la definirea unei epoci. Dacă ne-am putea descotorosi de orice orgoliu, dacă — spre a ne defini ca specie — ne-am ghida după ceea ce preistoria și istoria ne arată că reprezintă caracteristica stabilă a omului și a inteligenței, nu ne vom spune *homo sapiens*[1], ci *homo faber*[2]. În fond, inteligența este capacitatea de a fabrica obiecte artificiale, în particular unelte de făcut unelte, și de a varia la infinit fabricarea lor. (H. Bergson, *Evoluția creatoare*)

În filozofie trebuie să ne ferim de ceea ce credem că putem înțelege prea ușor ca și de lucrurile pe care nu le înțelegem.

Voltaire

EXISTENȚA ÎNTRU MISTER ȘI PENTRU REVELARE

În cadrul „naturii“ omul este desigur un simplu animal înzestrat unilateral cu cea mai mare inteligență, dar această pro-

[1] Omul înțelept (lat.) [2] Omul meșteșugar (lat.)

Lucian Blaga (1895–1961)

poziție mi se pare pentru fondul chestiunii tot atât de irelevantă ca și cum ai spune că, în cadrul naturii și în perspectivele ei, o „statuie" e un simplu bloc de piatră cizelată. Comparația reliefează suficient păcatul de care se face vinovată biologia, când atacă problema omenescului, acceptând să privească lucrurile într-o perspectivă prea puțin indicată și iremediabil îngustă. Sub unghi biologic-naturalist, problema diferențelor dintre om și animal nu-și poate găsi soluția amplă ce o comportă. Și e de mirare că tocmai un Bergson nu a știut să-și taie, în ceață, și alte perspective, atunci când situația teoretică a veacului l-a invitat să se îndrume spre taina omului. Să vedem ce perspective despică în această privință filozofia expusă în ciclul nostru de lucrări. Cert, animalul, ca individ în care pâlpâie o conștiință, există într-un fel vizibil legat de „imediat". Conștiința animalică nu părăsește făgașurile și contururile concretului. Tot ce, în comportarea animalică, pare orientare dincolo de imediat, se datorește întocmirilor finaliste ale vieții ca atare și se integrează într-un soi de creație anonimă, ce pulsează în „specie". Avem pe urmă latitudinea de a presupune, fără riscul de a ne înșela prea tare, că lumea în care există animalul-individ, înțeles ca un centru de conștiință, e organizată, ca și lumea omului, potrivit unor cadre funcționale (potrivit unui anume *a priori*), care variază poate de la specie la specie. Sub acest unghi, inteligența umană nu prezintă probabil decât însușiri de mai accentuată complexitate: vasăzică, o deosebire graduală. Animalul e însă cu desăvârșire străin de „existența întru mister și pentru revelare" și de dimensiunile și complicațiile vieții ce rezultă din acest mod de existență. Existența întru mister și pentru revelare este un mod eminamente uman. Specific uman va fi, prin urmare, și tot alaiul imens de consecințe ce se desprind din acest mod, adică destinul creator al omului, impulsurile, aparatura și îngrădirile acestuia. Dacă animalul produce, uneori, fie unelte, fie lăcașuri, fie organizații, actele sale nu izvorăsc din existența conștientă întru mister și revelare. Aceste acte nu sunt „creatoare"; ele se degajează stereotip din grija de securitate a animalului și, mai ales, a speciei, în lumea sa. Existența întru imediat și pentru securitate este desigur un mod, pe care nu-l depășește conștiința nici unui singur animal. Nici a animalelor inferioare, nici a celor mult lăudate pentru superioritatea lor.

Cuvintele biblice că „Dumnezeu l-a făcut pe om după chipul și asemănarea sa" nu înseamnă că Dumnezeu e un om în cer, ci înseamnă că omul e un Dumnezeu pe pământ.

L. Blaga

Cât de cu totul altfel e omul! Omul e capturat de un destin creator, într-un sens cu adevărat minunat; omul e în stare pentru acest destin să renunțe — câteodată chiar până la autonimicire — la avantajele echilibrului și la bucuriile securității. Ceea ce se întâmplă să producă animalul, ca, de exemplu, lăcașuri, organizații, poate să fie judecat în înțeles exclusiv sub unghiul necesităților vitale. Aceste produse corectează sau compensează

neajunsurile mediului și asigură animalului existența în acest mediu, care în atâtea privințe răspunde insuficient exigențelor; aceste produse n-au nici caracter metaforic-revelatoriu, nici aspecte stilistice; ele nu sunt „creații“ cu adevărat; ele nu constituie niciodată o lume aparte și nu cer să fie judecate după norme imanente lor; cum e cazul creațiilor de cultură ale omului, fără deosebire. (L. Blaga, *Geneza metaforei și sensul culturii)*

DEMNITATEA OMULUI

Părintele Dumnezeu, supremul arhitect, construise deja după legile tainicei înțelepciuni această casă a lumii, pe care o vedem, preamăreț templu al dumnezeirii… Dar, după terminarea lucrării, făuritorul dorea să existe cineva care să cerceteze cu atenție înțelesul unei atât de mari înfăptuiri, să-i îndrăgească frumusețea, să-i admire măreția. Din această cauză, după ce toate celelalte lucruri au fost duse la capăt […], s-a gândit în sfârșit să creeze omul.

Dar, printre arhetipuri nu mai avea vreunul după care să plăsmuiască un nou neam; nici printre bogății nu mai avea ceva ce să-i dea moștenire noului fiu, și nici printre locuri nu mai avea vreunul în care să șadă acest contemplator al Universului. Toate erau deja pline… Dar, nu i se potrivea puterii creatorului ca, din cauza ultimei sale creații, să strice cele deja făcute […], nu-i era propriu binefăcătoarei iubiri tocmai pe acela care avea să slăvească generozitatea divină în fața celorlalți, să-l silească să o condamne în el. În sfârșit, preabunul creator a hotărât ca acela căruia nu mai putea să-i dea nimic propriu, să aibă ceva comun, dar cu toate acestea să fie deosebit de fiecare în parte. Așadar, a conceput omul ca pe o lucrare cu un aspect care nu îl diferențiază și, așezându-l în centrul Universului, i-a vorbit astfel: „O, Adame! Nu ți-am dat nici un loc sigur, nici o înfățișare proprie, nici vreo favoare deosebită, pentru că acel loc, acea înfățișare, acele îngăduințe pe care tu însuți le vei dori, tocmai pe acelea să le dobândești și să le stăpânești după voința și hotărârea ta. Natura configurată în celelalte ființe este silită să existe în limitele legilor prestabilite de mine. Tu, neîngrădit de nici un fel de opreliști, îți vei hotărî natura prin propria-ți voință în a cărei putere te-am așezat. Te-am pus în centrul lumii pentru ca de aici să privești mai lesne cele ce se află în lumea din jur. Nu te-am făcut nici ceresc, nici pământean, nici muritor, nici nemuritor, pentru ca singur să te înfățișezi în forma pe care tu însuți o preferi, ca și cum prin voia ta ai fi propriu-ți sculptor și plăsmuitor de cinste. Vei putea să decazi în cele de jos, ce sunt lipsite de inteligență; vei putea, prin hotărârea spiritului tău, să renaști în cele de sus, ce sunt divine.“ (Giovanni Pico della Mirandola, *Despre demnitatea omului)*

Pico della Mirandola (1463–1494)

Aplicații și teme de reflecție

1 Ce înțelege Descartes prin *substanță*? În ce sens trupul și sufletul sunt substanțe?

2 Arătați care sunt, după Descartes, trăsăturile care diferențiază trupul de suflet.

3 În ce constă, după Descartes, relația dintre trup și suflet?

4 Arătați care este structura logică a argumentului lui Bergson că omul trebuie definit ca *homo faber* mai degrabă decât ca *homo sapiens*.

5 Arătați:

a. în ce constă critica făcută de Blaga rolului acordat de Bergson inteligenței și instinctului;

b. ce înțeles au la Bergson termenii: inteligență, instinct, invenție.

6 Arătați care este înțelesul următoarelor expresii în textul lui L. Blaga:

a. imediat;

b. creație;

c. existență întru mister și pentru revelare.

7 Reformulați cu cuvintele voastre argumentul lui Blaga pentru susținerea afirmației că „actele creatoare" sunt specific umane.

8 Indicați care sunt principalele teze susținute de Pico della Mirandola în textul dat.

În limba naturală prin „și" semnalăm prezența *conjuncției*. Prin expresia „nici–nici" înțelegem conjuncția negațiilor a două sau mai multe propoziții. Conjuncția a două sau mai multe propoziții este adevărată numai dacă toate propozițiile sunt adevărate.

9 În textul lui Pico della Mirandola creatorul i se adresează primului om cu următoarele cuvinte: *O, Adame! Nu ți-am dat nici un loc sigur, nici o înfățișare proprie, nici vreo favoare deosebită…* De ce credeți că Pico a preferat aici formula „nici–nici" în locul uneia de tipul „și–și"?

10 Comparați următoarele definiții între ele și apoi cu acelea care pot fi extrase din textele cuprinse în această secțiune a temei:

a. Omul este un animal care amână (T. Vianu).

b. Omul este un animal care se joacă (J. Huizinga).

c. „Pe oameni îi poți deosebi de animale prin conștiință, prin religie, prin ce vrei. Ei înșiși au început să se deosebească de animale de îndată ce au început *să-și producă* mijloace de trai." (K. Marx, F. Engels)

11 Comparați următoarele două texte. Cântăriți forța argumentelor oferite de cei doi filozofi. Care dintre ideile formulate de ei credeți că se susțin? Argumentați-vă răspunsurile date.

a. „Când Zarathustra ajunse în orașul cel mai apropiat, care e lângă pădure, găsi acolo mult popor adunat în piață: căci se spusese că va fi văzut un dansator pe sârmă și Zarathustra vorbi astfel norodului:

Friedrich Nietzsche (1844–1900)

– Eu vă propovăduiesc supraomul. Omul este ceva ce trebuie depășit. Ce ați făcut voi ca să-l întreceți? Toate ființele au creat până acum ceva deasupra lor și voi vreți să fiți reflexul acestui mare flux și să vă întoarceți mai degrabă la animale decât să depășiți omul?
Ce este maimuța față de om? O batjocură și o rușine dureroasă. Tot așa trebuie să fie omul pentru supraom: o batjocură și o rușine dureroasă." (Fr. Nietzsche)

b. „O dată cu omul a apărut […] în cadrul naturii ceva radical nou. O dată cu omul s-a ivit în cosmos „subiectul creator" în accepția deplină a termenului. Or, aceasta ar putea să însemneze că omul încetează de a fi obiect sau material în vederea unei creații biologice. Împrejurarea că omul a devenit om, adică subiect creator, datorită unei hotărâtoare mutațiuni ontologice ar putea desigur să aibă tocmai semnificația că în om s-a finalizat evoluția care procedează prin mutațiuni biologice și că dincolo de el nu mai e posibilă o nouă specie biologică superioară lui." (L. Blaga)

Omul în societate

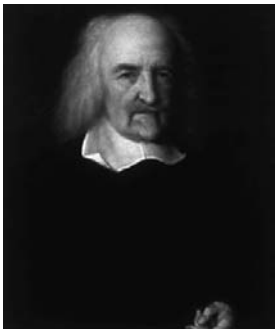
Atât cât știm, oamenii au trăit întotdeauna în comunități mai mici sau mai mari, care au ajuns sau nu să se organizeze în state. Această împrejurare poate că nu este decât o simplă întâmplare; poate că nimic nu îi împiedică pe oameni să trăiască solitari sau să trăiască unii alături de ceilalți, însă fără să se supună nici unui fel de norme care să reglementeze relațiile dintre ei. Dar s-ar putea ca, dimpotrivă, traiul oamenilor să fie imposibil în afara unor astfel de comunități.

Trebuie deci să încercăm să explicăm un fapt aparent banal, acela că oamenii trăiesc în societate. O strategie pe care am putea să o urmăm este următoarea: vom considera că omul posedă ca trăsătură esențială a sa *sociabilitatea*; așa cum scria Aristotel, omul este o ființă socială (*zoon politikon*). Așa cum, de pildă, zicem despre o stea că are în mod esențial proprietatea de a fi corp ceresc, tot așa zicem că omul are proprietatea de a fi sociabil.

În grecește, *zoon politikon* înseamnă animal social (și nu animal politic! — care deci ar face politică; termenul *politikon* vine de la cuvântul *polis*, care înseamnă cetate).

Dacă proprietatea de a trăi în societate este esențială omului, decurge oare de aici că individul trebuie să se subordoneze societății? Aristotel așa credea: statul, zicea el, este „anterior" individului. Așa cum continuăm să trăim dacă ne pierdem o mână sau un picior, tot așa statul va continua să existe fără un individ sau altul.

Alți filozofi au considerat, dimpotrivă, că sociabilitatea nu e o proprietate definitorie a omului; omul nu are înscrisă în zestrea sa „genetică“ o astfel de proprietate. Cel ce susține acest lucru trebuie să facă însă față unei obiecții. Anume, dacă sociabilitatea e o caracteristică esențială a omului, atunci desigur că se explică imediat faptul că oamenii trăiesc în comunități; dar dacă sociabilitatea nu e o astfel de caracteristică, atunci cum se explică aceasta? De ce, de pildă, nu s-ar fi putut întâmpla ca oamenii să trăiască fiecare în legea lui, reglementându-și viața într-un fel care nu depinde de relațiile cu ceilalți?



Thomas Hobbes (1588–1679)

Gânditori precum Th. Hobbes, J. Locke, J.-J. Rousseau au imaginat o stare *naturală* în care oamenii trăiau într-adevăr astfel, fără a-și reglementa reciproc comportamentele. Așa cum spunea Hobbes, în acea stare a naturii fiecare se afla într-un război continuu cu toți ceilalți (*bellum omnium contra omnes*): urmându-și propriile interese, oamenii nu țineau în nici un fel seama de interesele celorlalți, omul era lup față de om (*homo homini lupus*). În acea stare, individul se simțea în nesiguranță; viața și bunurile îi erau amenințate. De aceea, oamenii au consimțit, deși cu prețul renunțării la unele din drepturile lor, să formeze o comuniune care să-i apere de invazia străinilor ori de nedreptățile unuia împotriva altuia. Oamenii au acceptat un fel de pact ori contract social, de felul: renunț la dreptul meu de a mă conduce singur și autorizez pe acest om sau grup de oameni să asigure drepturi și obligații pentru toți, cu condiția ca fiecare alt om să facă la fel. Astfel a luat naștere statul.

Potrivit acestei concepții (numite contractualiste), pentru a explica împrejurarea că, după câte cunoaștem, oamenii au trăit întotdeauna în comunități, nu trebuie presupus că oamenii posedă în chip esențial proprietatea sociabilității; lucrul acesta se întâmplă pentru că oamenii preferă să trăiască astfel decât într-o stare de felul celei a naturii. În al doilea rând, observăm că, potrivit acestei concepții, oamenii sunt „anteriori“ societății. E adevărat că și acum ei se „subordonează“ statului, dar nu în mod absolut, ci în măsura în care acest lucru a fost cuprins în contractul originar. Dacă statul își depășește prerogativele incluse în contract, omul nu mai e obligat să i se supună. Oamenii au de la natură anumite drepturi; orice contract social ar încheia, ei nu renunță, de pildă, la libertatea lor, la dreptul de a avea proprietate, ori la acela de a-și căuta fericirea. Astfel de drepturi sunt *naturale*. Ele le aparțin oamenilor în mod necesar și nici o organizare socială nu le-ar putea nega.

T E X T E

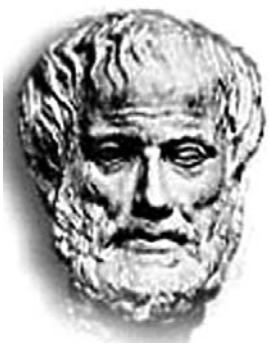
OMUL ESTE UN ANIMAL SOCIAL

Din toate acestea se vede că statul este o instituție naturală și că omul este din natură o ființă socială, pe când antisocialul din natură, nu din împrejurări ocazionale, este ori un supraom ori o fiară. […]

Totodată, este clar de ce omul este o ființă mai socială decât orice albină și orice ființă gregară; căci natura nu creează nimic fără scop. Însă grai are numai omul dintre toate vietățile. Vocea (nearticulată) este doar semnul plăcerii și al durerii, și există și la celelalte vietăți, căci natura lor se ridică numai până acolo, să aibă simțirea plăcerii și a durerii și a o semnifica unele altora, pe când limba servește a exprima ce este folositor și ce este vătămător, precum și ce este drept și nedrept.

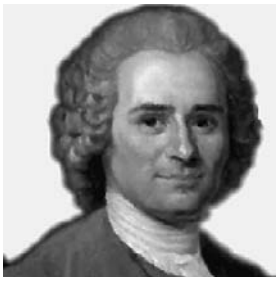
Și această însușire este caracteristică omului, spre deosebire de toate vietățile, așa că singur el are simțirea binelui și a răului, a dreptului și a nedreptului și a tuturor celorlalte stări morale. Comunitatea unor ființe cu asemenea însușiri creează familia și statul.

Și este clar că din natură statul este anterior familiei și fiecăruia din noi; căci corpul trebuie să existe mai înainte de organe; și suprimându-se corpul, nu va fi nici picior, nici mână, decât numai cu numele, precum se poate numi mână, o mână de piatră; căci fiind stricată va fi tot mână (însă numai cu numele), căci toate lucrurile se determină prin menirea și prin puterea (de a împlini această menire), așa că dacă nu mai sunt aceleași, nu se poate zice că au aceeași fire, ci doar același nume. Așadar, este clar că statul este din natură anterior individului, căci întrucât individul nu-și este suficient, el este față de stat ca mădularele unui corp față de acesta, iar pe de altă parte dacă nu poate ori nu are trebuință să se întovărășească în societate din cauza suficienței sale, atunci nu este membru al statului, ci ori fiară, ori zeu.



Aristotel (384–322 î. Hr.)

Așadar, din natură există în toți instinctul pentru o asemenea comunitate; și cel dintâi care a orânduit-o a fost autorul celor mai mari bunuri. Căci, după cum omul în perfecțiunea sa este cea mai nobilă dintre ființe, tot astfel, lipsit de lege și de dreptate, este cea mai rea din toate; căci cel mai groaznic lucru este nedreptatea înzestrată cu arme; însă omul se naște având ca arme firești inteligența și voința fermă, care sunt foarte proprii a fi întrebuințate în scopuri contrarii. De aceea, el este creatura cea mai nelegiuită și cea mai sălbatică, fiind fără virtute; și privitor la pofta de dragoste și de mâncare este cel mai nesățios. Pe când dreptatea este o virtute socială. (Aristotel, *Politica*)



Jean-Jacques Rousseau (1712–1778)

NATURĂ ȘI RAȚIUNE

Cum va izbuti omul să se vadă așa cum l-a format natura, cu toate schimbările pe care le-a suferit alcătuirea lui originară, datorită succesiunii timpului și a bunurilor, și cum va putea să deosebească ceea ce aparține fondului său propriu de ceea ce au adăugat ori au schimbat la starea lui primitivă împrejurările și progresele sale? […] Sufletul omenesc, modificat în sânul societății datorită unor nenumărate cauze ce se repetau mereu, datorită unei mulțimi de cunoștințe câștigate, ori erori, datorită schimbărilor intervenite în constituția corpului și tulburărilor continue provocate de pasiuni, și-a schimbat, ca să zicem așa, înfățișarea în așa măsură încât a devenit aproape de nerecunoscut. […]

Dar atâta timp cât nu cunoaștem defel omul natural, în zadar vrem să determinăm legea pe care a primit-o, sau cea care se potrivește cel mai bine constituției lui. Tot ce putem vedea foarte limpede în legătură cu această lege este că, pentru a fi lege, trebuie în primul rând ca voința celui pe care ei îl obligă să i se poată supune, în mod conștient, apoi, pentru ca această lege să fie naturală; trebuie, de asemenea, să vorbească nemijlocit prin glasul naturii.

Lăsând deci deoparte toate cărțile științifice care nu ne învață decât să vedem oamenii așa cum s-au făcut ei înșiși și cugetând asupra primelor și celor mai simple activități ale sufletului omenesc, cred că disting două principii anterioare rațiunii: unul, care ne face să fim puternic interesați în bunăstarea și conservarea noastră și, altul, care ne inspiră o repulsie naturală în fața pieirii sau suferinței oricărei ființe simțitoare și, în primul rând, a semenilor noștri. Din unirea și îmbinarea pe care spiritul nostru este în stare s-o realizeze cu aceste două principii, fără a fi necesar să fie introdus aici și principiul sociabilității, ni se pare că decurg toate regulile dreptului natural; reguli pe care rațiunea este apoi silită să le stabilească pe alte baze atunci când, prin dezvoltarea sa treptată, ea a reușit să înăbușe natura. (J.-J. Rousseau, *Discurs asupra inegalității dintre oameni*)

Aplicații și teme de reflecție

1. Relevați ideile principale din textul lui Aristotel, precum și argumentele sale în sprijinul acestora.
2. Încercați să arătați semnificația tezei lui Aristotel că statul este anterior fiecărui om. Credeți că Aristotel are dreptate să considere că din faptul că omul este prin natura sa social ar decurge instinctul lui de a trăi într-un stat?
3. Rousseau consideră că poate detecta două caracteristici ale omului, prioritare în raport cu rațiunea. Care sunt acelea?

4 Ce concluzii credeți că pot fi trase din faptul că principiul sociabilității nu e cuprins în natura umană?

5 Ce înțelegeți prin afirmația lui Rousseau că rațiunea, prin dezvoltarea ei treptată, a reușit să înăbușe natura?

6 Arătați care este semnificația filozofică a următoarelor texte:

a. „Natura umană, care trebuie presupusă, nu este o natură deja făcută și pe care prezența sociabilului ar putea să o modifice… Ea este un ansamblu de posibilități care nu se actualizează decât în contact cu socialul.“ (M. Dufrenne)

b. „Esența umană nu este o abstracție inerentă individului izolat. În realitatea ei, ea este ansamblul relațiilor sociale.“ (K. Marx)

7 Cum am putea ști cum sunt oamenii „dincolo de ce au făcut ei înșiși“? Argumentați-vă răspunsul.

8 Cum ați putea răspunde la întrebarea: *Ne naștem oameni sau devenim oameni*?

9 Arătați semnificația filozofică a următoarelor texte:

a. „Omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor care există, precum există, și a celor care nu există, precum nu există.“ (Protagoras)

b. „Omul este lup față de om.“ (Th. Hobbes)

Samuel Butler (1835–1902) este autorul mai multor lucrări printre care se numără și *Erewhon*, anagrama cuvântului *nowhere*, nicăieri. Lucrarea este o utopie satirică în care imaginea lumii este inversată: tinerii învață în colegii ale Irațiunii, bătrânețea este o crimă, hoții sunt tratați cu simpatie.

10 Viața noastră pare și este de neconceput fără tehnică, fără mașini. Le privim ca pe mijloace evident necesare vieții, devenite între timp complet indispensabile. Mașinile sunt sclavii noștri neînsuflețiți. Dar oare așa stau lucrurile întotdeauna? Încercați să comentați textul următor:
„Omul va fi pentru mașini ceea ce sunt astăzi câinele și calul pentru om. El va continua să trăiască, bineînțeles va cunoaște în plus îmbunătățiri și probabil viața sa va fi mai agreabilă decât este astăzi, domesticită sub triumfala putere a mașinilor. […] Dar, în ferocitatea lor, mașinile câștigă teren pe zi ce trece, zilnic suntem mai tributari lor, există din ce în ce mai mulți oameni destinați să le servească, sclavi. […] Rezultatul final nu este decât o problemă de timp.“ (S. Butler)

11 Citiți următorul text din *Antigona* de Sofocle:

Multe minuni sunt pe lume,
dar nici una ca inima omului
minunată,
el, omul, care plutește
dincolo de marea înzăpezită
și străbate dus de vânturile aducătoare de furtuni
ale sudului,
răscolind în fiecare an
cu plugurile trase de cai
pe zeița supremă, pe veșnica Geea.
Neamurile ușuratice ale păsărilor
și feluritele fiare sălbatice

și ființele mării
le prinde în ochiul plaselor sale —
bărbatul dibaci,
care prin iscusință stăpânește
animalul de câmpie,
ca și cel de pe creste,
care prinde calul de coamă și îi pune jug
lui
și nedomolitului taur de munte.
A învățat și vorba
și gândirea cea repede ca vântul
și stăpânirea legilor
care îndrumă cetatea.
S-a știut feri de ploi
și de înghețuri,
a făcut față la orice
și nimic din ale viitorului
nu l-a aflat nepregătit.
Dar n-a învățat încă
să fugă de moarte,
știe în schimb
să fugă de bolile necruțătoare.
Dăruit în meșteșuguri
mai presus de speranță,
merge totuși când spre rău
și când spre bine,
amestecând legile pământului
cu acele juruite zeilor.

Tragedia antică este reprezentată de:
Eschil (*Oreste*, *Perșii*, *Prometeu*)
Sofocle (*Antigona*, *Electra*, *Oedip rege*)
Euripide (*Andromaca*, *Electra*, *Medeea*)

Conturați în scris imaginea omului, așa cum autorul ne-o propune prin versurile sale.

2 BINELE ȘI RĂUL. TEORII ÉTICE

A. BINELE ȘI RĂUL

Ce este un comportament moral?

Noi, oamenii, ne apreciem comportamentul în termeni morali. Unele comportamente sunt prețuite în termeni pozitivi: spunem despre un act că e bun, nobil, generos sau drept, iar despre cel care îl face că e binevoitor, bun, uman, virtuos. Alte comportamente sunt prețuite negativ: spunem despre un act că e urât, vicios, corupt sau nedrept; despre cel care îl face că e răuvoitor, perfid, inuman, corupt.

În ce anume constă specificul tipului de comportament pe care noi îl facem obiectul aprecierii noastre morale? Care sunt principalele caracteristici ale sferei morale?

Mai întâi, numai comportamentul uman este apreciat moral. Noi nu folosim termeni morali pentru a vorbi despre comportamentul animalelor sau insectelor.

În al doilea rând, numai comportamentul uman ce presupune opțiunea este socotit ca obiect potrivit pentru judecățile noastre morale. Nu lăudăm și nici nu blamăm o persoană pentru ceea ce a făcut, în cazul în care credem că, în acele circumstanțe, era singurul lucru pe care el sau ea l-ar fi putut face.

Axiologia este un domeniu al filozofiei care se preocupă de *natura valorilor* și de ceea ce este *valoros*.
Exemple de valori estetice: frumos, urât; *etice:* bine, rău, drept; *epistemice:* adevăr, întemeiere.

În al treilea rând, chiar și atunci când are la bază opțiunea, nu orice comportament uman aparține sferei morale. În circumstanțe normale, de exemplu, hotărârea mea de a mă hrăni cu cereale și suc la micul dejun, și nu cu ouă și pâine prăjită, nu are nici o semnificație morală. Pentru ca un comportament să fie apreciat moral, e necesar să existe o regulă sau un principiu moral ce condiționează comportamentul în chestiune; este necesar să existe ceva ce o ființă umană e obligată să facă într-o situație dată, o anumită alegere pe care ea e obligată sau nu s-o

facă în acele circumstanțe particulare, pur și simplu în virtutea faptului că ea este o ființă umană.

Noi toți, deci, acționăm într-un fel care este apreciat moral, și noi toți judecăm faptele altora. Cazurile foarte evidente le judecăm fără vreo dificultate: apreciem un om ce-și riscă viața pentru a preveni un asasinat sau o mamă ce înfruntă un incendiu pentru a-și salva copilul. În asemenea cazuri judecăm aproape instinctiv, ca și cum nici nu ne-am gândi.

Alte cazuri însă sunt mai problematice pentru judecata noastră morală. Poate fi omorul din milă (eutanasia) apărat din punct de vedere moral? Pot fi unele războaie justificate din punct de vedere moral, iar altele nu? A fost sau n-a fost drept din partea Statelor Unite să arunce bomba atomică peste Hiroshima și Nagasaki? În asemenea cazuri tindem să fim mult mai puțin siguri de judecata noastră, și adesea răspunsurile noastre se află în dezacord cu ale altora. Când nu suntem de acord între noi, invocăm principiile morale general-valabile care ne indică ce e drept și ce nu, și încercăm să arătăm că poziția pe care ne așezăm este consistentă cu acele principii.

În limbajul comun cuvântul „etică" sugerează un ansamblu de standarde în raport cu care un grup sau o comunitate umană decid să-și regleze comportamentul spre a deosebi ce este legitim sau acceptabil în urmărirea scopurilor de ceea ce nu este astfel.

Etica este teoria filozofică asupra moralei. Ea încearcă să răspundă la întrebarea: ce fel de lucruri sunt într-adevăr bune sau rele și de ce? Scopul filozofului este acela de a da ordine și consistență convingerilor noastre morale și de a le lega, pe cât posibil, de unul sau mai multe principii universale din care se presupune că izvorăște valabilitatea lor ca reguli care ne ghidează conduita. A formula o colecție de convingeri morale și a arăta că ele formează un sistem coerent, în care funcționează regulile morale, înseamnă a construi un sistem etic.

Două tipuri de gândire etică

Eforturile filozofilor de a pune în ordine și de a da consistență gândirii noastre în ceea ce privește sfera morală s-au concretizat în două tipuri generale de sisteme etice.

Primul tip poate fi numit **teleologic**. Conform acestui tip de teorie, valoarea morală a oricărui act stă în capacitatea lui de a realiza ceva bun sau ceva rău. Unele lucruri sunt bune în ele însele, iar alte lucruri sunt bune sau rele în funcție de capacitatea lor de a încuraja sau de a stânjeni ceea ce e bun în mod intrinsec. Dacă sănătatea este socotită bună în sine însăși, de exemplu, atunci caracterul lăudabil al unor acte (a hrăni pe cel înfometat, a da îngrijire medicală bolnavului etc.) și caracterul condamnabil al altor acte (a vinde sau a servi în mod conștient hrană

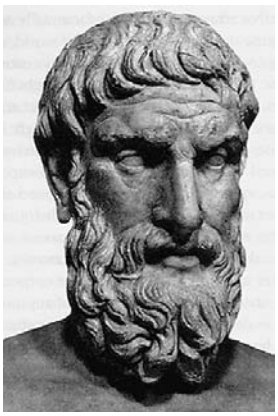
infectată) pot fi înțelese în termenii raportului lor cu acest bine. Tot ceea ce este lăudabil din punct de vedere moral, conform acestui tip de teorie, ține de intenția cu care a fost făcut, anume aceea de a obține ceea ce este bun în sine însuși: binele în sine însuși este țelul (în greaca veche: *télos*) spre care este orientat orice comportament cu valoare morală.

Dar nu toți filozofii sunt convinși că întregul nostru comportament moral poate fi înțeles astfel. Unele acte, spun aceștia, sunt obligatorii în ele însele, dincolo de orice necesitate de a produce un rezultat bun în mod intrinsec. S-ar putea argumenta, de exemplu, că o persoană are obligația morală de a spune adevărul sau de a-și ține o promisiune, indiferent dacă ea crede că făcând așa va determina realizarea unui bine în sine. Unele acte sunt „bune din punct de vedere moral" în și prin ele însele: ele nu sunt drepte numai datorită intenției lor de a realiza ceva bun. Sistemele etice care încearcă să înțeleagă sfera morală din această perspectivă sunt denumite teorii **deontologice**.

Deontologia este concepția conform căreia o acțiune este moralmente obligatorie datorită proprietăților ei intrinseci.

Pentru filozofii care au încercat să înțeleagă comportamentul nostru moral în termeni teleologici, o problemă foarte discutată a fost următoarea: care este *summum bonum* al ființei umane, adică cel mai mare bine pentru om? Unele lucruri au fost socotite ca bune pentru om numai datorită valorii lor instrumentale. Medicina, de exemplu, este bună, numai datorită funcției ei de a produce sănătate. Dar să luăm acum în discuție sănătatea. De ce e ea bună? Dacă spunem că sănătatea e bună pentru că este o condiție preliminară pentru a fi în stare să ne angajăm în activități agreabile, înseamnă că noi considerăm că ea este un bine din punct de vedere instrumental. Ei bine, atunci de ce admitem că activitățile agreabile sunt bune? Sunt ele bune din punct de vedere instrumental, în sensul că ele contribuie la realizarea unui bine mai mare? Dacă e așa, unde putem pune capăt acestui proces? Care este binele cel mai mare pentru om?

În cele ce urmează vom discuta patru tipuri de răspunsuri pe care le-au dat filozofii.



Epicur (341–270 î. Hr.)

Unii filozofi au argumentat că **plăcerea** este cel mai mare bine pentru om, că, într-adevăr, ea este singurul lucru care e bun în și prin el însuși. Acest punct de vedere este denumit **hedonism** (de la gr. *hedoné*, însemnând „plăcere"). Unul dintre cei mai vechi și mai binecunoscuți apărători ai lui a fost filozoful grec Epicur, care scrie: „În adevăr noi am văzut că plăcerea este bunul nostru cel dintâi și propriu. Pe ea o luăm drept punct de plecare al fiecărei alegeri și al fiecărei aversiuni și ne întoarcem la ea, apreciind orice bun cu ajutorul afectelor noastre luate drept criteriu".

Unii critici ai hedonismului susțin că o astfel de viziune tratează omul ca și cum ar fi un animal inferior, o ființă pur și sim-

Jeremy Bentham (1748–1832) a fost un filozof englez. El a susținut că „Natura i-a așezat pe oameni sub cârmuirea a doi stăpâni suverani – durerea și plăcerea".

plu senzuală. Unicitatea omului, spun ei, constă în realitate în faptul că el e o ființă rațională. Cel mai mare bine pentru om, atunci, nu este plăcerea — un bine suprem demn de un porc sau câine — ci activitatea aflată sub controlul rațiunii. Această viziune o vom denumi **concepția raționalistă asupra fericirii**. Ea a fost susținută pentru prima oară de Aristotel, cel mai mare filozof grec și profesorul lui Alexandru cel Mare.

Alți filozofi au considerat că nu există nici un lucru care să fie binele suprem pentru om, dar că mai multe lucruri merită să fie dorite numai de dragul lor și că cel mai mare bine pentru om constă în înfăptuirea cât mai multor lucruri de acest fel, pe cât îi stă în putință. Acest punct de vedere se numește **pluralism etic**.

În sfârșit, există un răspuns religios la întrebarea ce privește binele suprem. În această perspectivă, cel mai mare bine pentru om constă într-o stare care nu se poate realiza pe deplin în timpul unei vieți umane, iar îndeplinirea celor mai adânci nevoi și dorințe umane are loc dincolo de sfera temporală. Această viziune pe care o vom numi **concepția teologică asupra fericirii** a fost susținută de mulți teologi, printre care Sfântul Augustin (354–430) și Sfântul Toma din Acquino (1225–1274).

Aplicații și teme de reflecție

1 Care sunt caracteristicile definitorii ale comportamentului nostru moral? Stabiliți ordinea de tărie a trăsăturilor indicate. Construiți câte un exemplu de situație care să îndeplinească toate condițiile. Argumentați opțiunile voastre.

2 Sunteți de acord cu definiția dată în text comportamentului moral? Încercați să construiți un exemplu de acțiune care se potrivește acestei definiții, dar pe care nu ați include-o între cele pe care are sens să le apreciem din punct de vedere moral.

3 Dați un exemplu de acțiune care să îndeplinească următoarele două condiții:

a. dacă o persoană o realizează, e demnă de laudă, de apreciere morală favorabilă;

b. dacă o persoană nu o realizează, atunci nu considerăm că ea e condamnabilă din punct de vedere moral.

4 Ce este etica? Arătați pentru fiecare dintre activitățile următoare dacă ține sau nu de etică:

a. scrierea unui articol de ziar în care se cere interzicerea avortului;

b. scrierea unui articol de ziar în care se argumentează că problema homosexualității e minoră la noi în țară;

Binele nu înseamnă să nu faci o nedreptate, ci să nu vrei în nici un fel să o faci.

Democrit

c. discuția dintre doi soți, pe tema dacă soția să facă sau nu un avort;
d. audierea unei predici pe o temă morală în biserică;
e. ținerea de către preot a unei predici pe o temă morală în biserică;
f. cercetarea sociologică a comportamentului moral al celor care angajează copii minori;
g. ceea ce tu spui unui cunoscut în legătură cu cât de mult îți place etica;
h. formularea unei teorii despre ideea de bine suprem.

Motivați-vă, de fiecare dată, răspunsul.

B. TEORII ETICE

În acest paragraf vom discuta pe larg cele patru teorii etice — hedonismul, concepția rațională asupra fericirii, pluralismul etic și concepția teologică asupra fericirii — formulate de filozofi ca răspunsuri la întrebarea: *Care este cel mai mare bine pentru om?*

Hedonismul

Obiecția că eticile hedoniste sunt egoiste ar putea fi respinsă cu ajutorul principiului utilității, care deosebește între acte săvârșite în folosul propriu și acele acțiuni care sunt moralmente corecte pentru că duc la cel mai mare cuantum de plăcere pentru toți.

Este foarte răspândită impresia că din axioma fundamentală a hedonismului — plăcerea e binele suprem pentru om — se poate trage concluzia simplă că „cel mai înalt principiu moral este să te distrezi!“ Dar desigur că o asemenea sentință nu reprezintă un început promițător pentru etică.

E nevoie de aceea să analizăm mai atent în ce constă *principiul plăcerii*. Pentru hedoniști, afirmația că plăcerea este cel mai mare bine pentru om nu înseamnă că desfătarea simțurilor e binele lui suprem. Omul nu e o ființă inferioară. Cel mai mare bine al lui constă în satisfacerea optimă a plăcerilor demne de un om. Putem fi siguri că acesta simte desfătarea simțurilor și că plăcerea ca atare este preferabilă durerii. Dar omul este sensibil, de asemenea, la ceea ce s-ar putea numi plăcerile „elevate“. El este în stare, de exemplu, să se bucure de plăcerile intelectului, în virtutea cărora cunoașterea este un bine esențial pentru om. El este în stare să se bucure de plăcerile afective și ale imaginației, în virtutea cărora el gustă poezia, muzica, pictura și alte creații ale artelor dramatice și vizuale. Toate acestea constituie de asemenea un bine. El este în stare să se bucure de

Maximele „Ce ție nu-ți place altuia nu-i face“ și „Iubește-ți aproapele ca pe tine însuți“ exprimă concentrat nucleul teoriilor morale.

plăcerea ce i-o dă ajutorul dat unui semen la nevoie, în virtutea căreia sentimentele morale capătă pentru el o valoare intrinsecă. Cel mai mare bine pentru om este plăcerea *umană*. Ceea ce este plăcut omului, și de aceea bun pentru el, este altceva decât ceea ce ar putea fi plăcut pentru o creatură cu capacități mai limitate.

Mai mult, dacă principiul eticii este plăcerea, atunci noi trebuie să ne preocupăm de binele (plăcerea) tuturor oamenilor. Dacă aș avea în vedere numai binele meu (propria mea plăcere), ar însemna din partea mea pur egoism și acest lucru ar merita oprobriul moral. A fi preocupat de binele (plăcerea) altora la fel de mult ca și de propriul meu bine este esența moralității.

Hedoniștii aduc mai multe argumente în sprijinul afirmației că plăcerea este binele suprem pentru om.

Un prim argument este următorul: a spune că ceva este cel mai mare bine pentru om implică faptul că merită să fie dorit de dragul lui. Dezirabilitatea intrinsecă a plăcerii este făcută, foarte probabil, în primul rând, de faptul că ea este un deziderat universal; ea este evidentă prin simplul fapt că toți oamenii o doresc.

Acest argument rămâne valabil chiar dacă putem da exemple de indivizi care s-au expus de bună voie unor experiențe despre care au știut că sunt mai mult sau mai puțin dureroase. Să ne gândim la un tată care acceptă să i se transplanteze unul din rinichii săi fiicei sale, care suferă de o anumită boală. Demonstrează oare acest om că ar prefera durerea în locul plăcerii? Bineînțeles că nu. Exemplul nostru nu arată decât că acest om preferă durerea pentru ca fiica sa să aibă posibilitatea de a se bucura de plăcerea unei vieți normale. El a ales suferința nu de dragul suferinței, ci de dragul bucuriei ce i-ar putea-o aduce cuiva pe care-l iubește. Orice exemplu de suferință liber consimțită ce ne trece prin minte poate fi înțeleasă în același fel: ca un mijloc de a spori plăcerea umană care este prețuită în sine însăși.

Un al doilea argument este următorul: afirmația că plăcerea este binele suprem pentru om face inteligibile principiile și normele morale în privința cărora cei mai mulți oameni sunt de acord că trebuie să ne călăuzească în viață. De ce este rău din punct de vedere moral să furi? Răspuns: pentru că plăcerea umană este sporită atunci când oamenii își respectă unii altora dreptul de proprietate. De ce este greșit din punct de vedere moral să minți? Răspuns: pentru că ducem o viață mult mai senină, mai fericită, când putem avea încredere în cuvântul celorlalți. De ce sunt virtuți să-l hrănești pe cel înfometat, să nu uiți de cel bolnav, să alini durerea celor ce-au pierdut pe cei dragi,

să-l ajuți pe cel nevoiaș? Răspuns: pentru că făcând asemenea lucruri noi micșorăm durerea oamenilor și le sporim plăcerea. Așadar, hedonismul pur și simplu face explicit principiul care a călăuzit conștiința umanității de-a lungul mileniilor de evoluție a codului ei moral.

TEXTE

PLĂCEREA ȘI ÎNȚELEPCIUNEA

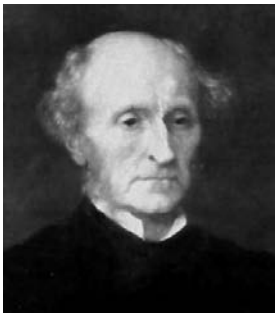
Epicur este autor al multor scrieri, pierdute însă în cea mai mare parte. S-au păstrat de la el câteva fragmente și trei scrisori. În prima scrisoare, adresată lui Herodot, este schițată teoria sa despre natură, iar în a treia scrisoare, către Menoiceus, este expusă poziția sa în problemele morale.

Atunci când spunem că plăcerea este scopul vieții, nu înțelegem plăcerile vicioșilor sau plăcerile ce constau din desfătări senzuale, cum socotesc unii din neștiință, nepricepere sau din înțelegere greșită, ci prin plăcere înțelegem absența suferinței din corp și a tulburării din suflet. Nu succesiunea neîntreruptă de chefuri și orgii, nu dragostea senzuală… nu desfătarea cu un pește sau cu alte delicatese ale unei mese îmbelșugate fac o viață plăcută, ci judecata sobră, căutarea motivelor fiecărei alegeri și respingeri, ca și alungarea acelor păreri prin care cele mai mari tulburări pun stăpânire asupra sufletului. Dintre toate acestea, primul și cel mai mare bun este înțelepciunea, din ea izvorăsc toate celelalte virtuți, căci ea ne învață că nu putem duce o viață plăcută, dacă nu-i și o viață înțeleaptă, cumsecade și dreaptă. (Epicur, *Scrisoare către Menoiceus,* în Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*)

CANTITATEA ȘI CALITATEA PLĂCERILOR

Totuși trebuie să admitem că, în general, filozofii utilitariști au recunoscut superioritatea plăcerilor spiritului asupra celor ale corpului. Aceasta constă, în principal, în durata, certitudinea, intensitatea etc. mai mare a primelor, adică mai degrabă în avantajele pe care le procură decât în natura lor intrinsecă… Este pe deplin compatibil cu principiul utilității să se recunoască faptul că unele feluri de plăceri sunt mai dezirabile și mai valoroase decât altele. Căci ar fi și absurd să se presupună că aprecierea plăcerilor depinde doar de cantitate, în timp ce în aprecierea tuturor celorlalte lucruri pe lângă cantitate se ia în considerare și calitatea…

Puține ființe umane ar accepta să fie transformate în animale inferioare în schimbul promisiunii că se vor înfrupta pe deplin din plăceri animale; nici o persoană instruită n-ar accepta să fie un ignorant, nici o persoană sensibilă și morală să fie egoistă și josnică, chiar dacă ar fi convinsă că idiotul, ignorantul și ticălosul ar fi mai mulțumiți cu viața lor decât este ea însăși cu



John Stuart Mill (1806–1873)

propria-i viață. Ele nu ar renunța la ceea ce posedă în plus nici pentru cea mai completă satisfacere a tuturor dorințelor pe care le au în comun cu idiotul, ignorantul ori ticălosul. Dacă s-ar gândi să o facă, acest lucru s-ar întâmpla doar în cazurile de extremă nefericire, când, pentru a scăpa de ea, ele ar vrea să-și schimbe viața cu aproape oricare alta, oricât de indezirabilă ar părea aceasta în propriii lor ochi…

Este mai bine să fii o ființă umană nemulțumită decât un porc mulțumit; mai bine să fii Socrate nemulțumit decât un idiot mulțumit. Iar dacă idiotul sau porcul au o opinie diferită, aceasta este pentru că ei cunosc doar o fațetă a problemei; ceilalți cunosc, dimpotrivă, ambele fațete. (J. St. Mill, *Utilitarismul*)

Aplicații și teme de reflecție

1 Ce este plăcerea? Încercați să folosiți o definiție a plăcerii. Comparați-o apoi cu felul în care plăcerea este caracterizată într-un dicționar.

2 Ce argumente ați aduce în sprijinul tezei că plăcerea este cel mai mare bine pentru om?

3 Construiți un punct de vedere conform căruia altceva decât plăcerea este cel mai mare bine pentru om. Ce argumente ați aduce în sprijinul acestei poziții?

4 Sunteți de acord cu susținerea ideii că fericirea noastră e mai mare cu cât ne bucurăm de mai multă plăcere, oricare ar fi calitatea acesteia? Motivați-vă răspunsul.

5 Analizați distincția dintre plăceri de diferite calități realizată de J. St. Mill. Sunteți de acord cu ea? Argumentați-vă răspunsul.

6 Să presupunem că cineva argumentează că, dacă eu sau tu facem un bine unui semen al nostru, atunci neapărat lucrul acesta îi va produce plăcere. Sunteți de acord cu această idee? Dacă da, puteți deduce de aici că plăcerea este binele suprem pentru om? Dacă nu, puteți deduce că plăcerea este indiferentă pentru om? Arătați de ce în fiecare caz.

7 Să presupunem că vedeți pe cineva chinuind un animal. Întrebându-l de ce o face, el vă răspunde că îi face plăcere. Construiți câte un răspuns argumentat pentru fiecare dintre următoarele întrebări:

a. Cum ați reacționa la acest răspuns?
b. Credeți că o astfel de plăcere reprezintă un bine?
c. Este drept să torturezi animalele?
d. Ce atitudine credeți că ar avea un hedonist față de afirmația acelei persoane?

„Nu-i de ajuns să faci binele, trebuie să-l faci și bine.“

Denis Diderot

Concepția rațională asupra fericirii

O filozofie care susține concepția rațională asupra fericirii se numește *eudemonism rațional*. *Eudemonismul* vine de la cuvintele grecești *eudaimon*, fericit; de la *eu*, bine, și *daimon*, spirit.

Cuvântul grec *eudaimonia* este tradus în mod obișnuit prin „fericire", dar el înseamnă mult mai mult. În sens literal înseamnă „a avea spirit bun", și are conotații ca: „noroc", „desăvârșire", „un destin măreț". *Eudemonia* reprezintă acel ceva pe care, pentru a-l căpăta, un om ar putea da orice în schimb; este scopul și aspirația oricărei ființe umane.

Pare tautologic să spui că cel mai mare bine pentru om este să obțină *eudemonia*. Problema pusă este următoarea: în ce constă *eudemonia* unui om?

Gânditorii hedoniști consideră că ea constă în experiența plăcerii. Filozofii care susțin concepția rațională asupra fericirii formulează un punct de vedere diferit. Ei încep cu o analogie: să ne gândim ce ar putea constitui binele suprem pentru, de exemplu, un pește. Este evident că *eudemonia* unui pește ar consta în acea stare de fapt ce i-ar da posibilitatea să facă acele lucruri pentru care natura l-a înzestrat — înotul în primul rând, o activitate în care el își definește esența lui de pește. Pentru a identifica binele suprem pentru orice specie de viețuitoare trebuie să stabilim ce anume definește acea specie în esența ei. Întorcându-ne la oameni ne întrebăm : În ce constă esența omului? Răspunsul ar începe prin a arăta că el are capacitatea de a se dezvolta și reproduce, la fel ca toate celelalte viețuitoare, plante sau animale. Are capacitatea experienței senzoriale (văz, auz, simț tactil, gust, miros) și pe aceea de a se deplasa (locomoție), la fel ca toate celelalte animale. Ceea ce constituie unicitatea omului nu se află în aceste sfere. Omul, consideră acești filozofi, diferă de toate celelalte specii de viețuitoare prin rațiunea sa. Numai omul este în stare să caute și să cunoască adevărul, deși trebuie să recunoaștem că adesea căutând adevărul el comite și greșeli. Dar dacă e așa, atunci capacitatea de exercitare a rațiunii, de a căuta înțelegerea, cunoașterea, știința, constituie înzestrarea definitorie a omului. Însă în acest caz cel mai mare bine pentru om constă în exercitarea celei mai înalte facultăți pe care el o are. Putem fi siguri că el se bucură și de bunuri mărunte: hrană, tovărășia altor oameni, senzații plăcute și altele asemenea. Dar cel mai mare bine pentru el, adică ceea ce constituie în mod esențial *eudemonia* lui, este **exercitarea corectă a facultății lui de a raționa**.

„Oamenii se corectează uneori mai bine când văd răul decât când văd binele; și este bine să ne obișnuim a profita de rău, mai ales că îl găsim atât de des: binele, din contră, este foarte rar."

Bl. Pascal

Alături de căutarea adevărului, rațiunea omului mai are și funcția de a-l instrui asupra a ceea ce este bine și drept: omul

O *dilemă morală* este o problemă cu relevanță morală, a cărei rezolvare presupune un conflict între argumentele sau convingerile morale și rațiune, lege sau credință religioasă. De exemplu, personajul biblic Abraham s-a aflat într-o situație moral-dilematică atunci când Dumnezeu i-a cerut să-l sacrifice pe fiul său.

își exercită facultatea rațională nu numai când caută sau contemplă adevărul, dar și atunci când el acționează conform cu ceea ce rațiunea îi spune că este bun și drept. În consecință, cel mai mare bine pentru om constă în **activitatea călăuzită de rațiune, fie în căutarea adevărului, fie în activitatea practică guvernată de preceptele morale ale rațiunii**.

Desigur, acest țel suprem de a acționa întotdeauna în acord cu rațiunea este foarte rar atins de om, deoarece el are sentimente, dorințe, instincte care nu se supun rațiunii. Dar, argumentează filozoful raționalist, omul progresează în atingerea binelui său suprem luptându-se din greu, uneori eroic, pentru a-și aduce feluritele sale porniri și pofte sub controlul unei rațiuni disciplinate. O astfel de cale poate să nu fie întotdeauna foarte plăcută, pentru că fără îndoială simțim plăcere când urmăm o dorință aprinsă și amărăciune când o refulăm, dar aceasta este drumul suprem spre *eudemonia*.

Afirmând că activitatea în acord cu rațiunea reprezintă binele suprem pentru om, raționaliștii nu neagă că plăcerea este un bine. Din contră, ei susțin chiar că plăcerea este un bine de rang foarte înalt și că merită să fie dorită atâta timp cât nu ne distrage de la urmărirea binelui suprem. Noi ar trebui să tindem să fim ființe raționale, realizând practic scopul activității în acord cu rațiunea; de aici reiese că, odată acest drum urmat în viață, va fi firesc să cunoaștem asemenea plăceri, în măsura în care sunt spre binele nostru.

T E X T E

RAȚIUNE ȘI VIRTUTE

Dar, căzând de acord asupra faptului că fericirea este binele suprem, ar trebui poate să lămurim și mai bine ce anume este ea. Acest lucru va fi ușor de realizat, dacă vom stabili care este actul specific omului. Căci, așa cum pentru un flautist, pentru un sculptor, ca și pentru orice artizan și în general pentru oricine are o activitate sau o îndeletnicire anume, se pare că binele și perfecțiunea rezidă în lucrările lor, tot astfel trebuie să fie și pentru om, dacă există un act anume care-i este specific. Într-adevăr, dacă tâmplarul sau cizmarul au o activitate proprie, ar putea oare omul «ca om» să nu aibă una, ci să se fi născut inactiv? Sau, dimpotrivă, așa cum ochiul, mâna, picioarele și orice parte a corpului manifestă o activitate a ei, trebuie să admitem una și pentru om, în afara celor menționate? Și care ar putea fi aceasta? A trăi este, evident, ceva comun chiar și plantelor; dar noi

Cele mai multe scrieri ale lui Aristotel, păstrate mai mult sau mai puțin intacte, erau tratate nepublicate, care reprezentau fie notele sale de curs, fie erau folosite ca texte de către elevii săi.

suntem în căutarea specificului uman. Trebuie deci să lăsăm la o parte latura existenței bazată pe hrană și creștere. Ar urma cea bazată pe senzații, dar e clar că aceasta e comună și calului, și boului, și oricărui animal. Rămâne deci o existență activă, proprie părții înzestrate cu rațiune…

Actul specific omului este un anumit mod de viață, constând în activitatea sufletului și în actele ce se conformează rațiunii, și propriu omului desăvârșit este să facă toate acestea bine și frumos, executând în mod perfect fiecare act, după virtutea care-i este proprie. Astfel fiind, și binele specific uman va fi activitatea sufletului în acord cu virtutea, iar dacă virtuțile sunt mai multe, în acord cu cea mai bună și mai desăvârșită. Și aceasta de-a lungul unei întregi vieți desăvârșite; pentru că, așa cum cu o rândunică nu se face primăvară, la fel o singură zi sau un scurt răstimp nu fac pe nimeni absolut fericit. (Aristotel, *Etica nicomahică*)

NATURA OMENEASCĂ

Marcus Aurelius Antoninus (121–180), împărat roman (161–180) și filozof. Este autorul a douăsprezece cărți de meditații intitulate ***Către sine****. O mare parte dintre reflecții au fost scrise în timpul campaniilor sale militare.*

Dimineața, când abia te desprinzi din brațele somnului, să ai în imediata atenție ideea: „M-am trezit ca să desfășor activitățile potrivite omului! Am de gând, oare, să cârtesc, nemulțumit, dacă mă îndrept spre făptuirea treburilor pentru care m-am născut și în vederea săvârșirii cărora ocup un loc în univers? Sau am fost destinat doar pentru ca, tolănindu-mă sub așternut, să mă încălzesc pe mine?“ Ai să-mi răspunzi, poate: „Dar aceasta este mai plăcut!“ „Deci te-ai ivit pentru a te desfăta? În definitiv, nu ai apărut pentru activitate și muncă? Oare nu vezi că plantele, vrăbiile, furnicile, păianjenii, albinele, făcând ceea ce le este specific, contribuie după puteri la desăvârșirea ordinii universale? Și după toate aceste tu nu vrei să-ți îndeplinești menirea ta de om? Nu te grăbești spre săvârșirea celor potrivite cu propria ta natură?“ Vei spune: „Trebuie, însă, să mă și odihnesc!“ „Trebuie“ și eu spun. Dar, ai în vedere că, și pentru această odihnă, natura a fixat o măsură, după cum a fixat un timp mărginit și pentru a mânca și a bea. Tu, totuși, întreci limita, depășești ceea ce ți-ar fi de ajuns. Dar în munca ta de toate zilele nu întreci măsura, ci rămâi totdeauna sub nivelul a ceea ce ai putea realiza. Desigur, tu nu te iubești, căci dacă ar fi altfel, ai îndrăgi și natura ta omenească, precum și voința și îndrumările acesteia. Alții, însă, care-și îndrăgesc meseriile, muncesc până la sleire, fără să mănânce, uneori chiar fără să se spele, pentru a-și desfășura activitatea pe care o au. Dar tu prețuiești natura ta mai puțin decât își iubește gravorul meseria, sau dansatorul arta, mai puțin decât prețuiește iubitorul de comori argintul său, sau decât valorează cel care aleargă după faimă, zadarnica glorie. Pentru că aceștia, atâta timp cât sunt stăpâniți cu toată ființa lor de

patimile pomenite, nu-și doresc un răgaz nici ca să mănânce, nici ca să doarmă, cu mai multă ardoare decât râvnesc să sporească, minut de minut, cele ce constituie obiectul preocupării lor trudnice. Oare ție activitățile, folositoare comunității, îți par mai lipsite de valoare sau vrednice de o sârguință mai mică? (Marcus Aurelius, *Către sine*)

VIAȚA POTRIVITĂ RAȚIUNII

Baruch (Benedict) Spinoza (1632–1677)

Numai în măsura în care oamenii trăiesc conduși de rațiune se potrivesc totdeauna în mod necesar cu natura lor.

Demonstrație: în măsura în care oamenii sunt zbuciumați de afecte care sunt pasiuni, ei pot fi diferiți prin natură și potrivnici unii altora. Dar se poate spune că oamenii sunt activi numai în măsura în care trăiesc conduși de rațiune; și astfel, tot ce rezultă din natura omenească, întrucât este definită prin rațiune, trebuie să fie cunoscut numai prin natura umană ca prin cauza sa cea mai apropiată. Însă, fiindcă fiecare poftește potrivit cu legile naturii sale ceea ce socotește că este bun și năzuiește să înlăture ceea ce consideră că este rău și fiindcă, apoi, ceea ce noi socotim, după porunca rațiunii, că este bun sau rău, este cu necesitate bun sau rău, oamenii numai în măsura în care trăiesc conduși de rațiune fac cu necesitate ceea ce este bun pentru natura omenească și, prin urmare, pentru orice om, adică ceea ce se potrivește cu natura oricărui om. Deci oamenii se potrivesc de asemenea cu necesitate totdeauna între ei, în măsura în care trăiesc conduși de rațiune.

Nu există nici un lucru particular în natură care să fie mai folositor omului decât omul care trăiește condus de rațiune. Căci omului îi este de cel mai mare folos ceea ce se potrivește cel mai mult cu natura sa, adică (cum se înțelege de la sine) omul. Dar omul lucrează în mod absolut după legile naturii sale când trăiește condus de rațiune și numai în această măsură se potrivește totdeauna cu necesitate cu natura altui om. Deci printre lucrurile particulare nu există nimic mai folositor decât omul. Q.e.d.

Când fiecare om caută ceea ce îi este folositor, atunci oamenii își sunt de cel mai mare folos unii altora. Căci, cu cât mai mult caută fiecare ceea ce îi este folositor și năzuiește să se mențină, cu atât mai mult este înzestrat cu virtute sau, ceea ce este același lucru, cu atât mai mare este puterea cu care este înzestrat să lucreze după legile naturii sale, adică să trăiască condus de rațiune. Dar oamenii se potrivesc atunci cel mai mult prin natură când trăiesc conduși de rațiune. Deci atunci oamenii își vor fi de cel mai mare folos unii altora când fiecare își va căuta cât mai mult ceea ce îi este de folos. (B. Spinoza, *Etica*)

MORALĂ ȘI DATORIE

I. Kant a dat propriei sale poziții filozofice denumirea de idealism „transcendental“ sau „critic“. Ea reprezintă o încercare de armonizare a două concepții filozofice opuse: raționalismul lui Descartes și Leibniz și empirismul lui Locke, Berkeley și Hume.

Este datorie să-ți conservi viața și, în afară de aceasta, oricine are și înclinația nemijlocită a o face. De aceea, grija adeseori plină de teamă pe care majoritatea oamenilor o au pentru viața lor, nu are totuși o valoare internă și maxima ei [nu are] nici un conținut moral. Ei își conservă viața conform datoriei, dar nu din datorie. Dimpotrivă, dacă nenorociri și o supărare fără nădejde au înăbușit cu totul plăcerea de viață; dacă nenorocitul, tare la suflet, mai mult indignat de soarta lui decât umilit și abătut, își dorește moartea, dar totuși își conservă viața fără a o iubi, nu din înclinație sau frică, ci din datorie, atunci maxima lui are un conținut moral.

A-ți asigura propria fericire este o datorie (cel puțin indirect), căci nemulțumit de propria-ți stare, copleșit de multe griji și în mijlocul unor trebuințe nesatisfăcute, ai putea deveni ușor o mare ispită pentru violarea datoriilor. Dar și fără a considera aici datoria, toți oamenii au deja în ei înșiși cea mai puternică și intimă înclinație spre fericire, fiindcă tocmai în această idee de fericire se rezumă toate înclinațiile, numai că preceptul fericirii este mai totdeauna astfel alcătuit, încât prejudiciază grav unele înclinații și totuși omul nu-și poate face o noțiune precisă și sigură despre suma satisfacerii tuturor sub numele de fericire; de aceea nu e de mirare că o singură înclinare determinată cu privire la ceea ce promite și la timpul în care poate fi dobândită satisfacerea ei, poate să covârșească o idee nesigură; și omul, de exemplu bolnav de gută, ar putea prefera să mănânce ceea ce-i place și să sufere cât poate, fiindcă după socoteala lui n-a pierdut aici cel puțin plăcerea clipei prezente pentru speranța, poate neîntemeiată, într-o fericire care s-ar afla în sănătate. Dar, și în acest caz, dacă înclinația generală spre fericire nu ar determina voința lui, dacă sănătatea, cel puțin pentru el, nu ar ocupa atât de necesar un loc preponderent în calculul lui, rămâne totuși și aici, ca în toate celelalte cazuri, o lege, anume legea de a-și promova fericirea, nu din înclinație, ci din datorie, și abia atunci purtarea lui are o adevărată valoare morală.

Astfel trebuie înțelese fără îndoială și pasajele din Scriptură în care se poruncește să iubim pe aproapele nostru, chiar pe dușmanul nostru. Căci iubirea ca înclinație nu poate fi poruncită, dar binefacerea din datorie, când nici o înclinație nu ne îndeamnă la ea, ba se opune o antipatie naturală și irezistibilă, este o iubire practică și nu patologică, care rezidă în voință și nu în înclinația senzației, în principiile acțiunii și nu în compasiunea care înduioșează; dar numai cea dintâi poate fi poruncită.

Astfel, valoarea morală a acțiunii nu rezidă în efectul ce se așteaptă de la ea, deci nu rezidă nici într-un principiu oarecare

al acțiunii și care are nevoie să-și împrumute mobilul de la acest efect scontat. Căci toate aceste efecte (o situație agreabilă proprie, ba chiar promovarea fericirii străine) puteau fi produse și de alte cauze și nu era deci nevoie întru aceasta de voința unei ființe raționale, deși numai în această voință poate fi întâlnit binele suprem și necondiționat. (I. Kant, *Bazele metafizicii moravurilor*)

Aplicații și teme de reflecție

Virtutea are sensul originar de curaj, forță a războinicului. Mai general însă, ea înseamnă putere, aptitudinea de a face ceva, de a provoca un efect. În sens etic înseamnă dispoziția de a face binele.

1 Găsiți că e corectă caracterizarea pe care o dă raționalistul esenței omului? Dacă acceptați această caracterizare, considerați că de aici decurge că binele suprem pentru om este activitatea călăuzită de rațiune? Argumentați-vă punctul de vedere.

2 Aristotel afirmă în textul indicat că binele specific uman este activitatea în acord cu virtutea și că omul desăvârșit va face această activitate bine și frumos.

Gândiți și răspundeți argumentat următoarelor întrebări:

a. Dacă omul desăvârșit face acțiunile bine și frumos, atunci oamenii nedesăvârșiți le vor face rău și urât?
b. Dacă există oameni nedesăvârșiți, ei sunt imorali?
c. Vor avea vieți desăvârșite doar oamenii desăvârșiți?
d. Ce fel de om este acela care reușește să facă uneori lucruri desăvârșite?
e. Este omul desăvârșit un om fericit?
f. Sunt oamenii nefericiți, nedesăvârșiți?

3 Ordinea universală este presupusă și tot ceea ce plantele, vrăbiile, furnicile, păianjenii, albinele săvârșesc contribuie la desăvârșirea acesteia — arată Marcus Aurelius. Oamenii par a fi unii care acționează conform naturii lor și alții care nu acționează astfel. Construiește răspunsuri argumentate ca și cum ai fi autorul textului *Către sine*, pentru fiecare dintre întrebările care urmează:

a. Oamenii acționează sau nu conform naturii lor. Plantele sau animalele contribuie la sporirea ordinii universale. De ce oamenii pot fi împărțiți în două categorii și plantele sau animalele nu ?
b. Dacă un om își iubește meseria și acționează până la sleire pentru a-și desfășura activitatea, este el o ființă morală?
c. Dacă un om nu prețuiește activitățile folositoare comunității, este el o ființă mai puțin morală?
d. Poate o ființă mai puțin morală să devină morală? Dar invers?

4 Dacă cineva acționează mai puțin în meseria lui și mai mult pentru plăcerile personale, înseamnă că:

a. el își știe menirea, dar și-o desconsideră;
b. nu și-a aflat menirea, dar și-o caută;
c. și-a aflat menirea, dar nu-i mulțumit de ea;
d. consideră că menirea lui este să se relaxeze și încearcă să o facă foarte bine.
Argumentați-vă răspunsurile.

5 Spinoza susține ideea că:
Numai în măsura în care oamenii trăiesc conduși de rațiune se potrivesc totdeauna în mod necesar cu natura lor.

Reformulați argumentul lui Spinoza ghidându-vă după elementele de argumentare care urmează, construite în baza spuselor autorului.

a. Oamenii sunt definiți prin rațiune.
Oamenii sunt activi numai când sunt conduși de rațiune.
Când acționează conduși de rațiune oamenii acționează conform naturii lor.
b. Oamenii sunt definiți prin rațiune.
Ceea ce rațiunea spune că este bun sau rău, așa este.
Oamenii doresc să înlăture răul prin natura lor.
Când acționează din rațiune, oamenii fac cu necesitate ceea ce este bun.
c. Oamenii definiți prin rațiune fac cu necesitate ceea ce este bun.
Unii oameni nu fac ceea ce este bun.
Ei nu acționează prin rațiune.
d. Oamenii acționează prin rațiune sau prin afecte.
Unii oameni nu acționează prin rațiune.
Ei se opun celor care acționează prin rațiune.
e. Oamenii care acționează conform rațiunii fac cu necesitate binele.
Unii oameni nu acționează prin rațiune.
Ei nu fac cu necesitate binele.
f. Oamenii care trăiesc conduși de rațiune se aseamănă totdeauna între ei. Oamenii care trăiesc conduși de rațiune sunt de cel mai mare folos celorlalți oameni.

6 Argumentați, în baza textului lui Spinoza, următoarea idee:
Omul lucrează în mod absolut după legile naturii sale când trăiește condus de rațiune și numai în această măsură se potrivește totdeauna cu necesitate cu natura altui om.
Arătați care sunt presupozițiile care l-au condus la această idee.

7 Dați exemple de acțiuni

- *conform datoriei*, dar nu *din datorie*

„Plăcerea este un sentiment de perfecțiune… Fericirea este o plăcere durabilă.“

G. W. Leibniz

- *conform datoriei*, dar și *din datorie*
- *nici conform datoriei* și *nici din datorie*

și judecați-le valoarea morală construind argumente potrivite.

8 Cum credeți că ar răspunde un hedonist argumentului lui I. Kant că nu putem determina în ce constă fericirea cuiva pornind de la un principiu oarecare?

9 Comparați textele lui Aristotel, Marcus Aurelius și Spinoza. Cum diferă pozițiile celor trei autori în înțelegerea binelui suprem? Formulați explicit criteriul și apoi asemănările și deosebirile.

Pluralismul etic

Pluralismul este o perspectivă filozofică asupra lumii care presupune diferență, multiplicitate. Ea s-a dezvoltat în Antichitate în legătură cu problema raportului unu-multiplu. Interesul recent pentru pluralism s-a manifestat o dată cu dezvoltarea pragmatismului.

Am văzut că atât hedonistul cât și raționalistul admit că, dintre toate lucrurile, există unul care este atât de valoros față de restul încât ar trebui să fie dorit chiar și cu prețul de a le pierde pe toate celelalte. Pentru **filozoful hedonist**, doar plăcerea este un bine în sine și e demnă să fie dorită de dragul ei; iar orice altceva reprezintă un bine pentru om numai în măsura în care produce plăcere. **Filozoful raționalist**, pe de altă parte, admite că plăcerea este un bine, dar a arătat că un alt bine în sine — anume activitatea călăuzită de rațiune — este cel mai mare bine intrinsec pentru om, adică este binele în sine care merită cel mai mult să fie dorit.

Pluraliștii etici se îndoiesc însă că există un singur lucru care poate fi considerat cel mai mare bine pentru om; pentru ei, cel mai mare bine pentru om constă nu atât în realizarea maximă a unui singur bine în sine, cu riscul chiar al excluderii tuturor celorlalte, ci mai degrabă în îndeplinirea tuturor.

Pentru a-și susține poziția, pluraliștii apelează la metoda *izolării prin imaginație* (vezi mai jos textul lui G.E. Moore). Să presupunem că încercăm să decidem dacă *x* este un bine în sine sau nu. Atunci ne imaginăm un univers în care *x* este absent, și apoi un altul în care *x* este prezent, dar care altfel este identic cu primul din toate punctele de vedere. Pe urmă ne punem întrebarea: oare prezența lui *x* în cel de-al doilea caz face ca acesta să fie preferabil față de primul? Dacă răspunsul este afirmativ, *x* poate fi luat ca un bine în sine; dacă răspunsul este negativ, vom putea trage concluzia că *x* nu este un bine în sine.

Să aplicăm această metodă în cazul **plăcerii**. Dacă ne-am imagina, să zicem, un univers în care unele ființe sensibile s-ar afla tot timpul în suferință și un altul identic în toate privințele cu primul, cu excepția faptului că în acesta din urmă ființele sensibile ar cunoaște numai plăceri, am prefera fără ezitare acest al doilea univers. Făcând aceasta am exprima faptul că plăcerea este un bine în sine.

Și totuși, nu orice plăcere este un bine în sine. Pentru că să presupunem că cineva se bucură făcând un act condamnabil. Aplicând din nou testul izolării, vom obține că un univers în care n-ar exista o *astfel* de plăcere este de preferat unuia în care ea ar fi inclusă.

Dacă însă lucrurile stau astfel, înseamnă că plăcerea este bună și demnă de dorit, cu excepția cazurilor în care ea este provocată de ceva rău în sine. Toate celelalte lucruri fiind egale, preferăm un univers în care ființele sensibile ar avea experiența plăcerii, unuia în care acestea nu ar cunoaște nici plăcerea și nici durerea. Ar trebui însă să-l preferăm pe ultimul unuia în care ființele sensibile ar găsi plăcerea în contemplarea suferinței sau distrugerii altor ființe sensibile.

La 26 decembrie 2002 a fost anunțată (fără confirmare) nașterea primei clone umane. Acest eveniment a provocat dispute morale. Folosiți metoda izolării prin imaginație pentru a contura un răspuns la întrebarea dacă clonarea umană este un bine în sine sau nu.

Folosind aceeași metodă, a *izolării prin imaginație*, vom găsi că și **cunoașterea** este un bine în sine. Să ne imaginăm un univers în care există o cotă bine definită de plăcere, dar nu există cunoaștere și un alt univers în care există o cantitate de plăcere perfect egală cu cea din primul, dar, în plus, există o cunoaștere vastă a legilor naturii și societății omenești. L-am alege fără ezitare pe ultimul. Mai mult, să observăm că aici cunoașterea nu este prețuită pentru că ne produce plăcere (așa cum susține hedonistul), pentru că potrivit ipotezei noastre cantitatea de plăcere în cele două cazuri este perfect egală. Este clar, deci, că noi prețuim cunoașterea pentru ea însăși.

Există oare excepții și în cazul cunoașterii, așa cum am văzut că erau în cel al plăcerii? În mod sigur cei mai mulți dintre noi s-ar simți obligați să ascundă unui copil mic o informație care i-ar putea fi dureroasă sau extrem de umilitoare — că mama lui l-a abandonat, de exemplu, sau că tatăl lui a fost un criminal. Înțelegem că, deși copilul trebuie să știe în cele din urmă până și adevăruri dureroase, de vreme ce este încă mic și acestea i-ar putea crea serioase tulburări afective, ne-am simți probabil obligați să-l „protejăm" de această cunoaștere. Tot așa în cazul unei persoane, indiferent de vârstă, care este foarte bolnavă, am putea ușor să ne imaginăm diverse informații pe care preferăm să nu i le spunem pe motiv că aflarea lor n-ar face (credem noi)

decât să-i agraveze boala sau să adauge la aceasta o tensiune psihică dăunătoare.

Teza generală la care ne conduc aceste considerente este că, într-adevăr, cunoașterea reprezintă un bine, cu excepția cazului în care ar duce la consecințe atât de rele încât să cântărească mai greu decât cele bune.

Să aplicăm acum metoda izolării imaginative la **virtuțile morale**. În accepția comună, virtuțile morale sunt acele calități ale personalității umane ce predispun pe cineva să facă bine semenilor săi și, în general, să se poarte într-un fel pe care el îl consideră bun și drept. Virtuțile morale constituie un bine în sine. Fie o lume posibilă ce conține o cantitate bine definită de plăcere și cunoaștere, dar lipsită de virtute morală, și fie un alt univers conținând exact aceeași cotă de plăcere și cunoaștere, dar și virtute morală. Am alege fără ezitare pe ultimul. Dacă este așa, este clar că noi considerăm virtutea morală ca pe ceva ce este un bine în sine. Mai mult, în acest caz nu există excepție de la concluzia noastră și nu ne putem imagina nici un caz în care am fi înclinați să spunem că este mai bine fără virtute datorită presupuselor ei consecințe nefaste.

T E X T E

TESTUL IZOLĂRII

George Edward Moore (1873–1958)

Pentru a răspunde la întrebarea: ce lucruri au valoare intrinsecă și în ce grad?… e necesar să ne gândim ce lucruri sunt astfel încât, dacă ar exista prin sine, într-o absolută izolare, noi totuși am considera că existența lor este bună; iar pentru a hotărî asupra gradelor relative de valoare pe care diferitele lucruri o au, în același chip trebuie să ne gândim la valoarea comparativă pe care am atașa-o existenței în izolare a fiecăruia. Folosind această metodă, ne vom păzi de două erori care par să fi fost principalele motive care au viciat concluziile ce au fost trase până acum în acest loc. Prima dintre ele constă în presupunerea că ceea ce pare absolut necesar aici și acum pentru existența oricărui bun (de care nu ne putem lipsi) e din această cauză bun în sine. Dacă izolăm aceste lucruri, care sunt doar mijloace pentru ceea ce este bun, și presupunem o lume în care numai ele, și nimic în afara lor, nu există, atunci faptul că ele nu au valoare intrinsecă devine evident. Există și o a doua eroare, care e mai subtilă și care constă în neglijarea principiului unităților organice. Această eroare e comisă atunci când se presupune că, dacă o parte a întregului nu are valoare intrinsecă, atunci valoarea întregului stă cu

În *Principia Ethica*, binele este privit ca o calitate nenaturală a anumitor lucruri și situații, adică o calitate ce nu este dată în experiența senzorială dar este totuși sesizată direct, printr-un fel de intuiție morală. Binele este conceptul etic fundamental.

totul în celelalte părți ale lui. În acest chip s-a presupus de obicei că dacă toate întregurile care au valoare pot fi tratate ca având numai o proprietate comună, atunci întregurile trebuie că sunt valoroase numai din cauza acelei proprietăți. Iar iluzia e mult întărită dacă acea proprietate comună, odată considerată în sine, pare să aibă mai multă valoare decât celelalte părți, considerate în sine, ale unor astfel de întreguri. Dacă vom considera acea proprietate în izolare și o vom compara apoi cu întregul a cărui parte este, va putea deveni cu ușurință evident că, existând în sine, proprietatea nu are așa de multă valoare cât are întregul din care face parte. De pildă, dacă vom compara valoarea unei anumite cantități de plăcere, care există absolut prin sine, cu valoarea unor „distracții" care conțin o cantitate egală de plăcere, va fi limpede că „distracția" e mult mai bună decât plăcerea, după cum, în unele cazuri, e mult mai rea. Într-un astfel de caz e clar că „distracția" nu își datorează valoarea numai plăcerii pe care o conține, deși s-ar părea că e astfel, dacă vom lua în seamă numai ceilalți constituenți ai distracției și am vedea că, fără plăcere, ei nu ar avea vreo valoare. E acum evident, dimpotrivă, că „distracția" ca întreg își datorează valoarea în mod egal prezenței și a celorlalți constituenți, chiar dacă s-ar putea ca plăcerea să fie singurul constituent care are valoarea prin sine. (G. E. Moore, *Principia Ethica*)

CĂUTAREA FERICIRII

Toți doresc să fie fericiți; toți, fără excepție. Oricât de diferite ar fi mijloacele pe care le întrebuințează, ei năzuiesc toți către această țintă. Ceea ce-l face pe unul să meargă la război, iar pe altul să nu meargă, este aceeași dorință în care se află amândoi, însoțită de valori deosebite. Voința nu face niciodată nici cel mai mic gest decât cu acest scop (al fericirii). Acesta-i de când lumea motivul tuturor acțiunilor omenești, chiar al celor ce se omoară sau se spânzură.

Și cu toate acestea, de un mare număr de ani, nicicând fără credință nimeni n-a ajuns la acest punct la care toți tind în continuu. Toți se plâng: principi și supuși; nobili și oameni de rând; bătrâni și tineri; tari și slabi; savanți și ignoranți; sănătoși și bolnavi; din toate țările, din toate timpurile, de toate vârstele, și condițiile.

Unii au căutat fericirea în autoritate, alții în cercetări și științe, alții în voluptăți. Aceste trei plăceri pământești au format trei secte, iar cei pe care-i numim filozofi n-au făcut altceva decât să urmeze, în mod efectiv, una din ele. Cei ce s-au apropiat cel mai mult de ele au găsit cu cale că este necesar ca binele universal, pe care toți oamenii îl doresc, să nu stea în nici unul din

Blaise Pascal a inventat în 1942, când avea 19 ani, prima mașină de calcul. Încercând să o perfecționeze el a construit 50 de modele în 10 ani.

lucrurile particulare ce nu pot fi posedate decât de un singur om și care, având mai multe părți, mai mult întristează pe posesorul lor, din cauza lipsei părții pe care acesta nu o are, decât îl mulțumesc prin satisfacția ce-i procură partea care-i aparține. Ei au înțeles că adevăratul bine trebuie să fie așa fel încât toți să-l poată poseda în același timp, fără micșorare și fără invidie și nimeni să nu-l poată pierde împotriva voinței sale. Ei au înțeles acest fel de bine, dar nu l-au putut găsi; și în locul unui bine solid și efectiv, n-au îmbrățișat decât imaginea găunoasă a unei virtuți fantastice.

Instinctul ne spune că trebuie să căutăm fericirea noastră în noi. Pasiunile ne împing înspre afară, chiar când lucrurile exterioare prin ele însele nu le stârnesc. Lucrurile din afara noastră ne ispitesc de multe ori și ne cheamă când nici nu ne gândim la ele. Așa că filozofii vor spune: „Reintrați în voi înșivă; acolo veți găsi bogăția". Nimeni nu-i va crede. Cei care-i cred, sunt cei mai goi și mai nătărăi.

În ce privește dovezile, suntem neputincioși… Căutăm adevărul, dar nu găsim decât incertitudine. Căutăm fericirea, dar nu găsim decât nefericire și mizerie. Suntem incapabili de a nu dori adevărul și fericirea; însă nu suntem capabili nici de certitudine, nici de fericire. (Bl. Pascal, *Scrieri alese*)

Aplicații și teme de reflecție

1. În ce constă metoda izolării imaginative? Comparați descrierea ei dată în lecție cu ideile expuse în textul lui G. E. Moore.
2. Care sunt cele două erori semnalate de G. E. Moore? Construiți alte exemple de situații în care ele se pot manifesta.
3. Există și alte lucruri pe care, prin aplicarea metodei izolării imaginative, am putea să le identificăm drept lucruri bune în sine? Încercați să aplicați testul izolării unor alte bunuri, precum creativitatea, optimismul, libertatea și însăși viața, și construiți o argumentare în favoarea susținerii lor.
4. Faceți o listă cu lucrurile pe care pluralistul le tratează ca bune în sine. Sunteți de acord sau nu că acelea sunt lucruri bune în sine? Arătați de ce pentru fiecare caz în parte.
5. Sintetizați răspunsul pe care un pluralist l-ar da la întrebarea: Care este cel mai mare bine pentru om? Sunteți de acord cu un astfel de răspuns pluralist? De ce?
6. Să presupunem că într-o situație dată pluralistul ar avea posibilitatea de a obține unul dintre două lucruri bune în sine, dar nu ambele. Citiți întrebările de mai jos și arătați cum ați gândit fiecare răspuns în parte.
   - Ce lucruri ați pune în balanță?

- Cum ar alege el?
- Ar mai fi un filozof pluralist?
- Dacă ar fi trei lucruri dintre care ar trebui să aleagă două, ar mai fi un filozof pluralist?

7 Corelați poziția exprimată de Pascal în textul dat cu ceea ce ați citit în capitolul anterior. Sintetizați poziția lui referitoare la fericire și arătați, argumentând, dacă sunteți sau nu de acord cu el.

Concepția teologică asupra fericirii

Teologia este doctrina potrivit căreia totul în lume a fost conceput de Dumnezeu. Ea studiază natura și existența lui Dumnezeu.

Concepția teologică asupra fericirii este o concepție cu lungă și aparte istorie. În lumea greco-romană, ea a biruit asupra multora dintre teoriile prezentate în paragrafele precedente; în secolele care au urmat, ea a constituit punctul de vedere universal acceptat în privința celui mai mare bine pentru om.

Depinde moralitatea de religie? Au regulile și standardele morale fundamente religioase?

La aceste întrebări, marile religii ale lumii (iudaismul, creștinismul și islamismul) au dat răspunsuri afirmative.

Potrivit lor, Dumnezeu este creatorul atotputernic și atotștiutor al lumii; dar, în același timp, Dumnezeu este ființa pe deplin bună, temelia și garanția moralității. Fără Dumnezeu nu ar putea să existe reguli universale în raport cu care să apreciem moralitatea comportamentelor noastre. Cunoscând ce ne cere Dumnezeu, știm care sunt cerințele morale pe care trebuie să le respectăm. Legea divină este standardul ultim și universal al moralității faptelor noastre; de aceea, cel mai înalt ideal moral al omului este să trăiască în armonie cu legea divină.

Unii filozofi au conceput însă într-o modalitate cu totul diferită relația între moralitate și religie. Potrivit lor, fundamentul normelor morale nu este religia, ci natura umană sau organizarea societății. Funcția credințelor, atitudinilor, practicilor religioase este să adâncească și să întărească atașamentul oamenilor față de anumite coduri morale. Conceptul de Dumnezeu este o personificare simbolică a ideilor morale fundamentale din acea societate, iar legea divină semnifică legitimitatea, în societate, a acelor idei morale. Potrivit acestor filozofi, istorisirile despre Dumnezeu sunt doar moduri prin care valorilor de bază ale societății li se dă o expresie mitologică.

„Ai curaj! Șterge-ți ochii! Adesea căderea e un mijloc de a te ridica mai sus.“

W. Shakespeare

În această perspectivă, moralitatea acțiunilor noastre nu depinde de vreo sursă supranaturală sau transcendentă. Ideea unei ființe supreme nu e decât o reprezentare simbolică a autorității codului moral al societății.

Dar dacă Dumnezeu nu există, pe ce se mai fundamentează normele morale? Mai putem avea un criteriu, un standard absolut în raport cu care să judecăm moralitatea actelor noastre?

Aceasta este problema pe care o ridică Sartre: Dostoievski afirmase că dacă Dumnezeu nu ar exista, atunci totul ar fi permis; în ce constă această uriașă și înfricoșătoare libertate a omului?

Neacceptând transcendența, omul areligios este pus în situația de a trebui să găsească un sens existenței sale. Acest sens trebuie să și-l construiască raportându-se numai la sine și numai la istoria sa. Dar este el, în întregime, eliberat de orice experiență a sacrului? Aparent, simpla negare a lui Dumnezeu pare să îl asigure de acest lucru; negându-l pe Dumnezeu, omul se află deodată așezat într-o altă lume: o lume desacralizată, lipsită de semnificație, în care nu există nici un reazem absolut. M. Eliade argumentează însă că această imagine este greșită: lumea în care trăim, chiar dacă e diferită de cea în care au trăit străbunii noștri, conține multe comportamente religioase camuflate sau degenerate; chiar dacă nu suntem conștienți de acest lucru, trăim într-o lume care mai păstrează încă structuri proprii celei pe care a înlocuit-o. Potrivit lui Eliade, pentru omul religios unele momente sunt privilegiate în raport cu altele; ele marchează o reînnoire a timpului, un reînceput absolut al acestuia. Pentru creștin, sărbătoarea Nașterii Domnului are acest sens. Dar și omul areligios păstrează aceeași imagine a timpului, cu sărbătorile ce însoțesc Anul Nou. Chiar dacă mulți dintre noi suntem agnostici sau avem chiar convingeri ateiste, suntem totuși legați încă prin multe fire, adesea ascunse, de comportamente care sunt religioase și sunt gata mereu să se reactualizeze din adâncurile ființei noastre.

T E X T E

MORALĂ ȘI ATEISM

Ateismul existențialist, pe care îl susțin, afirmă că dacă Dumnezeu nu există, atunci există cel puțin o ființă a cărei existență precedă esența, o ființă care există înainte de a fi definită prin vreun concept, și că acea ființă este omul. […] Ce se înțelege aici prin enunțul că existența precedă esența? Aceasta înseamnă că omul mai întâi există, se găsește, se ivește în lume și după aceea se definește. Așa cum este conceput de către existențialist, omul

Jean-Paul Sartre (1905–1980)

este nedefinibil pentru că la început el nu este încă nimic. Dar apoi el va fi ceva, și va fi ceea ce se va face singur. Astfel nu există natură umană, fiindcă nu există vreun Dumnezeu care să o conceapă. […]

Dostoievski a scris: „dacă Dumnezeu nu ar exista, totul ar fi permis". Acesta este punctul de plecare al existențialismului. Într-adevăr, totul este permis dacă Dumnezeu nu există, și în consecință omul este abandonat pentru că el nu găsește nici în sine, nici în afara sa vreo posibilitate de care să se agațe. El nu își mai poate găsi scuze. Dacă, într-adevăr, existența precedă esența, nu vom putea explica niciodată ceva prin referire la o natură dată sau fixată; cu alte cuvinte, nu există determinism, omul este liber, omul este libertatea. Pe de altă parte, dacă Dumnezeu nu există, noi nu găsim nici o valoare sau rânduială care să ne legitimeze comportamentul. Astăzi, nici în spatele nostru, nici în fața noastră, în domeniul luminos al valorilor, nu avem scuze sau justificări. Suntem singuri, fără scuze. Aceasta este ideea pe care voi încerca să o exprim când voi spune că omul este condamnat să fie liber.

Dacă l-am suprimat pe Dumnezeu tatăl, atunci trebuie ca cineva să inventeze valorile. Lucrurile trebuie luate așa cum sunt. Și, de altfel, a spune că noi inventăm valorile nu semnifică nimic altceva decât aceasta: viața nu are un sens *a priori*. Înainte ca voi să trăiți, ea, viața, nu este nimic, dar voi sunteți cei care-i dați sens, iar valoarea nu-i altceva decât sensul pe care voi îl alegeți. […]

Fără îndoială, se alege fără referire la valori prestabilite, dar e nedrept să le taxezi pe acestea drept capricii. Să zicem, mai degrabă, că trebuie comparată alegerea morală cu alcătuirea unei opere de artă. […]

Ceea ce au în comun arta și morala este că avem creație și invenție în ambele cazuri. Nu putem hotărî *a priori* ce anume este de făcut. (J. P. Sartre, *Existențialismul este un umanism*)

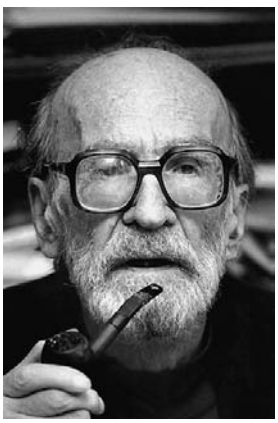
OMUL RELIGIOS ȘI OMUL ARELIGIOS

Indiferent de contextul istoric în care este cufundat, *homo religiosus* crede întotdeauna că există o realitate absolută, sacrul, care transcende lumea aceasta, dar care se manifestă în ea și, prin urmare, o sanctifică și o face reală. El crede că viața are o origine sacră și că existența umană își actualizează toate potențialitățile în măsura în care este religioasă, adică în măsura în care participă la realitate. Zeii au creat omul și Lumea, Eroii civilizatori au desăvârșit Creația, iar istoria tuturor acestor opere divine și semidivine este păstrată în mituri. Reactualizând istoria sacră,

imitând comportamentul divin, omul se instalează și se menține aproape de zei, adică în rol semnificativ.

Nu e greu de remarcat tot ce desparte acest mod de a fi în lume de existența omului areligios. Înainte de toate, următorul fapt: omul areligios refuză transcendența, acceptă relativitatea „realității" și i se întâmplă chiar să se îndoiască de sensul existenței. Celelalte mari culturi ale trecutului au cunoscut și ele oameni areligioși și nu este imposibil ca ei să fi existat chiar la nivelele arhaice de cultură, cu toate că documentele nu i-au atestat. Omul areligios s-a dezvoltat plenar numai în societățile moderne. Omul modern areligios își asumă o nouă situație existențială: el se recunoaște doar ca subiect și agent al Istoriei și refuză orice chemare la transcendență. Altfel spus, nu acceptă nici un model de umanitate în afara condiției umane, așa cum se lasă aceasta descifrată în diferitele situații istorice. Omul se face pe sine însuși și nu reușește să se facă în întregime decât în măsura în care se desacralizează și desacralizează lumea. Sacrul este obstacolul, prin excelență, în fața libertății sale. Omul nu va deveni el însuși decât în măsura în care se va fi demistificat radical. Nu va fi cu adevărat liber decât în clipa în care-l va fi ucis pe ultimul zeu. […]

Nu intenționăm să discutăm aici această luare de poziție filozofică. Să constatăm doar că, în ultimă instanță, omul modern areligios își asumă o existență tragică și că alegerea sa existențială nu este lipsită de măreție. Acest om areligios coboară însă din *homo religiosus* și, fie că vrea, fie că nu, el este opera acestuia, s-a constituit pornind de la situațiile asumate de strămoșii săi. În esență, el este rezultatul unui proces de desacralizare. Așa cum „Natura" este produsul unei secularizări progresive a Cosmosului, operă a Zeului, omul profan este rezultatul unei desacralizări a existenței umane. Aceasta implică însă faptul că omul areligios s-a constituit în opoziție cu predecesorul său, străduindu-se să se „golească" de orice religiozitate și de orice semnificație trans-umană. El se recunoaște în măsura în care se „eliberează", se „purifică" de „superstițiile" strămoșilor săi. […]



Mircea Eliade (1907–1986)

Omul areligios în stare pură este un fenomen destul de rar întâlnit, chiar și în societatea modernă cea mai desacralizată. Majoritatea celor „fără religie" încă se mai comportă în mod religios (fără să-și dea seama). […]

S-ar putea scrie o carte întreagă despre miturile omului modern, despre mitologiile camuflate în spectacole pe care le îndrăgește, în cărțile pe care citește. Cinematograful, această „uzină de vise", reia și folosește nenumărate motive mitice: lupta dintre Erou și Monstru, bătăliile și încercările inițiatice, figurile și ima-

ginile exemplare („Tânăra Fată“, „Eroul“, peisajul paradisiac, „Infernul“ etc.). […]

Comportamentele religioase camuflate sau degenerate pot fi recunoscute și în mișcări ce se declară perfect laice, ba chiar antireligioase. De pildă, în nudism sau în mișcările pentru libertatea sexuală absolută, ideologii în care se pot descifra urmele „nostalgiei Paradisului“, dorința de a redobândi starea edenică de dinaintea căderii, când păcatul nu exista și nu exista nici ruptura între fericirea carnală și conștiință. (M. Eliade, *Sacrul și profanul*)

PREDICA DE PE MUNTE

Văzând mulțimile, Iisus S-a suit în munte și, așezându-se, ucenicii Lui au venit la El. Și deschizându-și gura, îi învăța zicând:

Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor.

Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia.

Fericiți cei blânzi, că aceia vor moșteni pământul.

Fericiți cei ce flămânzesc și însetează de dreptate, că aceia se vor sătura.

Fericiți cei milostivi, că aceia se vor milui.

Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu.

Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema.

Fericiți cei prigoniți pentru dreptate, că a lor este împărăția cerurilor.

Fericiți veți fi voi când vă vor ocărî și vă vor prigoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră, minținд din pricina Mea.

Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri… (Sf. Ap. Matei , 5, 1-12).

RĂSPLATA DIVINĂ

Ion Damaschin (Ion din Damasc) a trăit între anii 675–750. La sfârșitul sec. al XVIII-lea a fost sanctificat.

Dacă nu este înviere, „să mâncăm și să bem“ și să ducem o viață plăcută și desfătătoare. Dacă nu este înviere, în ce ne deosebim de cele irațională? Dacă nu este înviere, să fericim fiarele câmpului, care au o viață lipsită de necaz. Dacă nu este înviere, nu există nici Dumnezeu, nici pronie, ci toate sunt conduse și purtate în chip automat. Iată vedem pe foarte mulți drepți că sunt săraci și nedreptățiți și nu au parte în viața aceasta de nici un ajutor, iar pe cei păcătoși și pe nedrepți că trăiesc în bogăție și în toată desfătarea. Și care om, care judecă just, ar admite că aceasta este opera unei drepte judecăți și a unei pronii înțelepte? Prin urmare va fi, va fi înviere. Căci Dumnezeu este drept și răsplătitor al celor care îl așteaptă. Dacă sufletul ar fi purtat singur lupta pentru virtuți, numai el ar fi încununat; iar dacă numai

el s-ar fi tăvălit în plăcere, pe bună dreptate numai el s-ar fi pedepsit. Dar pentru că nici virtutea, nici viciul nu le-a săvârșit sufletul fără trup, în chip drept amândouă vor avea parte de răsplată. (Ion Damaschin, *Dogmatica*)

Aplicații și teme de reflecție

1 Arătați care sunt sensurile următoarelor expresii care apar în textul lui Sartre:
a. natură umană;
b. existența precedă esența;
c. omul este condamnat să fie liber.

2 Sartre afirmă în textul său că existența precedă esența. Comparați această poziție cu cele anterior discutate referitoare la natura umană. Cu care dintre ele sunteți mai degrabă de acord? Argumentați-vă opțiunea.

3 Stabiliți ce înțelege M. Eliade prin *om religios* și *om areligios*. În ce raport se află cei doi termeni? Sunt ei termeni care se exclud? De ce?

4 Arătați care sunt deosebirile și asemănările dintre lumea în care trăiește omul religios și lumea în care trăiește omul areligios.

5 Ați putea da și alte exemple, în afara celor menționate de M. Eliade, de comportamente aparent laice, dar care sunt — camuflat sau degenerat — comportamente de tip religios? Arătați care sunt acele caracteristici ale lor care vă permit să faceți această apreciere.

6 Construiți un scurt comentariu al textului intitulat *Predica de pe munte* arătând:
a. Cine și în ce sens ar putea fi fericit;
b. Cum am putea construi un punct de vedere diferit.

7 Damaschin construiește un argument în favoarea ideii că Dumnezeu îi va răsplăti pe cei care merită.
Răspundeți succint următoarelor întrebări:
a. Ce s-ar întâmpla dacă nu ar exista înviere?
b. De ce va exista înviere?
c. Cine merită răsplata lui Dumnezeu?

8 În romanul *Demonii*, de F. M. Dostoievski, personajul Kirillov duce până la ultimele consecințe acceptarea unui punct de vedere ateist. El susține că expresia independenței sale absolute este capacitatea sa de a alege să se sinucidă.
Citiți următorul text, în care Kirillov își justifică această decizie:
„Nu înțeleg cum a putut până acum un ateist, știind că nu există Dumnezeu, să nu se omoare imediat? Să-ți dai seama că nu există Dumnezeu și să nu-ți dai seama imediat că tu însuți ai devenit prin aceasta Dumnezeu, este o inepție, altminteri

Ateismul reprezintă refuzul credinței în Dumnezeu fie pe temeiul că are sens dar este fals să se afirme că Dumnezeu există, fie că o asemenea afirmație este lipsită de sens și ca atare nu este nici adevărată nici falsă.

te omori imediat. […] Timp de trei ani am căutat atributul dumnezeirii mele și l-am găsit: atributul dumnezeirii mele este voința suverană, absolut liberă! Iată tot prin ce aș putea să-mi demonstrez, în punctul esențial, nesupunerea și totodată libertatea mea nouă înfricoșătoare. Pentru că este într-adevăr înfricoșătoare. Îmi pun capăt zilelor ca să-mi afirm nesupunerea și libertatea mea cea mai înfricoșătoare."

Încercați să răspundeți următoarelor întrebări:

a. Considerați că argumentul lui Kirillov este corect? De ce?
b. Comparați punctul lui de vedere cu cel al lui Sartre, formulând două deosebiri.
c. Cu care dintre poziții sunteți de acord? De ce?
d. Credeți că le-am putea susține pe amândouă? În ce condiții?

9 Citiți cu atenție următorul text:

„Religia, cel puțin cea creștină, este atitudinea omului față de sine însuși sau mai exact față de ființa sa ca față de o altă ființă. Ființa divină nu este nimic altceva decât ființa umană, sau, mai bine spus, ființa omului despărțită de îngrădirile omului individual, adică real, corporal, obiectivată, adică infinită și venerată ca o altă ființă proprie deosebită de el; toate determinările ființei divine sunt de aceea determinări ale ființei umane." (L. Feuerbach)

Răspundeți în scris următoarelor întrebări:

a. Arătați care este ideea susținută de autor.
b. În ce raport se află ea cu pozițiile anterior discutate?
c. Credeți că este vorba de un al treilea punct de vedere? De ce?

10 Citiți următoarele afirmații:

a. *Dumnezeu este mort, credința în Dumnezeul creștin s-a discreditat.* (Nietzsche)
b. *Cine posedă știința și arta, are și religia; cine nu le posedă pe acestea două, acela are religia.* (Goethe)
c. *Omul devine perfect atunci când, deși diferit ca substanță de modelul său, el nu e decât purtătorul imaginii lui Dumnezeu.* (E. Gilson)
d. *Cât ar suna de ciudat, relatările istorice din Scriptură s-ar putea dovedi, în sens istoric, false, și totuși credința ta să nu piardă nimic prin aceasta. […] Credinței nu-i pasă de dovada istorică. […] Scriptura este însușită de oameni cu credință (ceea ce înseamnă cu dragoste).* (L. Wittgenstein)

Încercați să răspundeți în scris următoarelor sarcini:

a. Reformulați cu propriile cuvinte pozițiile exprimate.
b. Care poziții se aseamănă?
c. Care se deosebesc?
d. Cu care dintre ele sunteți de acord? De ce?
e. Cu care dintre ele nu sunteți de acord? De ce?

11 Comparați următoarele două afirmații și arătați prin ce diferă atitudinile ateiste pe care le au în vedere cei doi autori:

a. *Ateismul e un indiciu al spiritului, dar numai până la un anumit grad.* (Bl. Pascal)

b. *Există un ateism ascuns în orice suflet, care se revarsă în toate acțiunile: Dumnezeu nu contează deloc.* (J. Bossuet)

12 Citiți cu atenție următoarele texte:

a. „Omul nu este o ființă abstractă, situată în afara lumii. Omul este lumea omului, statul, societatea. Acest stat, această societate produc religia, o concepție răsturnată despre lume, pentru că însuși statul, societatea constituie o lume întoarsă pe dos. […] Lupta împotriva religiei este, prin urmare, lupta împotriva acelei lumi a cărei aromă spirituală este religia.“ (K. Marx)

b. „Religia este, ca să spunem așa, adâncul liniștit al mării, care rămâne liniștit oricât de înalte ar fi valurile.“ (L. Wittgenstein)

Încercați să răspundeți în scris sau oral următoarelor sarcini:

a. Reformulați cu propriile cuvinte pozițiile exprimate.

b. Sunteți de acord cu vreuna dintre ele? Argumentați-vă opțiunea.

c. În ce măsură cele două texte susțin idei opuse? De ce?

d. Formulați câte o consecință pe care acceptarea ca adevărată a fiecăreia dintre cele două afirmații ar avea-o.

3 POLITICA

Libertatea

Valorile politice sunt valori prezente în practica politică, ele încercând să răspundă aspirației de organizare mai bună a relațiilor dintre membrii unei comunități.
Exemple de valori politice: libertate, egalitate, dreptate, suveranitate, democrație, patriotism, solidaritate ș. a.

Libertatea este **valoarea politică** cea mai larg dezbătută, cea mai des evocată și cea mai insistent apărată în epoca modernă. S-a susținut adesea că libertatea este valoarea politică supremă, deoarece nu ar putea fi vorba despre viață civilizată, cu adevărat umană, în absența ei, nici pentru persoane, nici pentru comunități. Drept urmare, pledoaria pentru libertate și lupta pentru libertate au constituit două constante ale epocii moderne. Cu toate acestea, tema libertății a rămas problematică, și în jurul acesteia rămân mai multe întrebări decât răspunsuri certe, unanim acceptate. Iată în continuare câteva dintre întrebările care pot fi discutate în câmpul problematic al libertății.

a. Natura libertății. O primă problemă privește statutul libertății ca valoare: este oare libertatea o valoare în sine (importantă prin ea însăși și dorită pentru ea însăși) sau o valoare instrumentală (utilă ca instrument pentru atingerea altor scopuri umane)? Conform unor convingeri, libertatea este **un scop în sine**, deoarece atât cetățenii cât și popoarele doresc să trăiască fără constrângeri, iar democrația (ca regim politic) sau statul (ca instituție politică fundamentală) nu sunt decât mijloace pentru garantarea libertății. Conform altor păreri, libertatea nu este importantă ca scop în sine, ci **ca mijloc** prin care se pot realiza toate celelalte scopuri omenești (atingerea bunăstării, fericirii, împlinirea idealurilor etc.). Disputa dintre cele două perspective este foarte importantă, deoarece alternativele conduc la concluzii practice diferite: prima dintre ele implică necesitatea ca orice scop social să fie subordonat libertății, în timp ce a doua admite subordonarea libertății față de alte scopuri.

b. Originea libertății. Este oare libertatea **un dat natural** al vieții umane (adică oamenii se nasc liberi, sunt liberi prin însăși condiția lor de ființe raționale) sau ea este **un construct social** (consecința unor evoluții și progrese sociale, rezultatul unor aranjamente politice și juridice)? În primul caz, limitările libertății devin greu de justificat, orice autoritate trebuind să demonstreze de ce impune constrângeri cetățenilor și cum se împacă aceste constrângeri cu drepturile naturale ale omului; în timp ce, în cel de-al doilea caz, fiecare nouă libertate acordată oamenilor trebuie justificată, arătându-se temeiurile pe care se bazează acordarea de drepturi și libertăți, utilitatea acestora etc.

Liberalismul a fost principalul curent al modernizării societății occidentale.
Principalele lui trăsături doctrinare sunt:
- limitarea puterii statului;
- acceptarea pluralității la nivel politic;
- deschiderea către democrație.

c. Caracterul libertății. Multe concepții politice (cele individualiste) se bazează pe ideea **libertății individuale**, postulând fie că ideea **libertății colective** (sociale, comunitare) nu are sens, fie că libertatea colectivă (de grup) este pur și simplu suma libertăților individuale. Liberalismul promovează în general idealul libertății individuale, și manifestă reticențe față de valorile colective (libertate comunitară, bine comun etc.). În schimb, alte concepții susțin că libertatea colectivă (a unui grup social, a unui popor etc.) este o valoare distinctă, cu propriile sale particularități, stringențe și condiții de realizare. Conform acestora din urmă, umanitatea trebuie să lupte atât pentru libertate individuală, cât și (mai ales) pentru cea colectivă. În unele interpretări, spre exemplu cele marxiste, libertatea individuală nici nu este posibilă decât în cadrul existenței unor libertăți colective.

d. Prioritatea libertății. Multe concepții moderne susțin **prioritatea absolută** a libertății, ideea că nimic nu poate justifica renunțarea la libertate sau diminuarea acesteia. Există însă și părerea că libertatea nu este o prioritate absolută, deci că în anumite condiții alte valori (pacea și ordinea, bunăstarea, egalitatea sau chiar simpla supraviețuire) pot dobândi prioritate față de libertate. S-a afirmat uneori chiar și că libertatea este un lux, pe care și-l pot permite doar oamenii sau comunitățile care beneficiază de un înalt grad de dezvoltare, de belșug, de putere politică etc.

e. Tipuri de libertate. În gândirea politică a secolului XX s-a impus distincția dintre libertate negativă și libertate pozitivă. **Libertatea negativă** constă în absența constrângerilor arbitrare (impuse de puterea politică sau de alți oameni): „Poți spune că ești lipsit de libertate politică doar atunci când ești împiedicat de alți indivizi să atingi un anumit scop", spunea Isaiah Berlin. Asigurarea libertății negative presupune nu amestecul permanent al statului sau societății în sfera vieții individuale, ci, dim-

Thomas Hill Green (1836–1882) a fost un filozof englez reprezentant al liberalismului politic al secolului său.

potrivă, restrângerea acestuia la un nivel minim (necesar apărării drepturilor și libertăților individuale). Dar, totodată, ea nici nu poate garanta oamenilor posibilitatea efectivă de a-și atinge scopurile, deoarece constituie doar o condiție necesară, nu și una suficientă, pentru succesul acțiunii individuale îndreptate spre atingerea unor țeluri. **Libertatea pozitivă** constă în existența condițiilor necesare pentru atingerea scopurilor individuale, în capacitatea fiecăruia dintre noi de a realiza ceea ce dorim. Așa cum spunea T. H. Green „idealul adevăratei libertăți este puterea maximă, acordată în mod egal tuturor membrilor societății umane, pentru a se realiza cât mai bine". Dacă a garanta libertatea negativă presupune doar a feri individul de constrângeri arbitrare (a elimina din calea sa obstacolele și restricțiile nejustificate), asigurarea libertății pozitive presupune o intervenție mult mai amplă a statului sau a societății în viața individuală, intervenție menită să pună la dispoziția fiecărei persoane mijloacele de a-și atinge scopurile (resurse financiare sau materiale, condiții de afirmare politică etc.). Intervenția publică permanentă apare aici drept necesară pentru asigurarea *autonomiei* multor oameni ce nu posedă resursele necesare și nu se află în situația potrivită pentru a fi stăpâni pe propria viață.

f. Problema constrângerii. O dificultate importantă în fața teoriei libertății este aceea de a stabili **sfera constrângerilor nejustificate** asupra comportamentului oamenilor. Există constrângeri care pot fi justificate (așa cum sunt cele ce previn actele distructive ale unor oameni asupra altora: crime, furturi, violențe) și constrângeri care nu pot fi justificate (abuzive: încălcări ale drepturilor, privări de anumite posibilități sau capacități etc.). Numai cele din urmă sunt considerate ostile libertății. Dar în unele cazuri nu există un acord asupra caracterului unor constrângeri. Spre exemplu, interzicerea consumului de droguri sau a avortului este justificată (deoarece lezează pe alții) sau nu este justificată (deoarece nu lezează pe nimeni, decât eventual pe cel care le practică)?

Unii susțin că fiecare persoană are dreptul la aceste practici, deoarece ele au consecințe doar asupra ființei sale și idealurilor sale de viață, în timp ce alții consideră aceste practici drept anormale sau chiar criminale. De aici apar disputele cu privire la ce se poate și ce nu se poate interzice fără a leza libertatea individuală.

g. Libertate formală și libertate autentică. Absența constrângerilor politice sau juridice, existența principială a unor drepturi par unor gânditori sau politicieni suficiente pentru garantarea libertății. Alții consideră însă că toate aceste elemente asigură

doar **libertatea formală**, nu și **libertatea autentică**: oamenii lipsiți de resurse materiale și de putere (influență) nu-și pot exercita de fapt drepturile și libertățile, fiind reduși la o situație de dependență sau pasivitate. Libertatea de a participa activ la viața politică sau la dezbaterea publică necesită un anumit grad de bunăstare (asigurarea mijloacelor minime de subzistență), acces la exprimare prin mijloacele de informare în masă (acces care nu este efectiv asigurat tuturor celor dornici de a se manifesta), resurse necesare participării la competiția politică etc. Acolo unde aceste condiții nu sunt asigurate, libertatea de participare la viața politică rămâne formală. În plus, s-a argumentat că simpla absență a constrângerilor arbitrare *directe* nu face imediat din orice persoană un om liber. Oamenii pot fi privați parțial de libertate și prin constrângeri indirecte, așa cum este, spre exemplu, manipularea politică. Acolo unde există resursele necesare (capital, mijloace de influențare a opiniei publice, putere politică), acestea pot fi ușor folosite în direcția manipulării oamenilor și a dirijării lor în conformitate cu interese ce le sunt străine. Frica, obediența (datorată lipsei de autonomie financiară sau politică), nevoia de conformism, lipsa de informații sau informațiile incorecte etc. îi pot face pe oameni să se comporte altfel decât ar face-o în mod normal sau să susțină alte păreri decât în mod obișnuit, deci să nu fie „ei înșiși", să nu se manifeste liber.

Manipularea politică presupune exercitarea unei influențe asupra maselor astfel încât prin acțiunea lor să determine satisfacerea unor interese care rămân în umbră.

h. Problema concilierii libertăților individuale, a intereselor private cu cele publice. Prea multă libertate pentru un om (abuzul unuia de libertatea sa) poate însemna reducerea libertății altuia, iar urmărirea unilaterală a unor interese publice (sau considerate astfel) poate leza interesele individuale ale unor oameni. Pentru prevenirea acestor consecințe, s-a propus principiul *maximei libertăți egale compatibile cu libertatea celorlalți și al minimizării intervenției publice în sfera individuală.* Se presupune astfel că fiecare individ trebuie să posede deplina libertate de a face tot ceea ce dorește, în măsura în care el nu dăunează cu nimic celorlalți și că societatea și statul au dreptul de a interveni în sfera individuală doar atunci când acțiunile cuiva lezează interesele legitime (drepturile) altor oameni; puterea politică trebuie deci să fie limitată. Ea nu trebuie să dețină dreptul și libertatea de a încălca oricum și oricând sfera vieții individuale, indiferent ce motiv sau pretext ar folosi.

Acest principiu are o țintă precisă. Căci deseori grupurile aflate la conducerea statului au abuzat de putere în numele unui presupus bine general ce ar trebui impus societății; ele s-au considerat îndreptățite să dirijeze întreaga viață socială spre un țel general prestabilit, indiferent de consecințe (cum s-a întâmplat în statele totalitare, comuniste sau fasciste). Impunând persoa-

nelor particulare anumite „priorități", aprecieri de valoare și decizii privind „ce este important" (bine, drept, necesar), statul a avut tendința de a încălca sfera libertății individuale, lăsând oamenii la cheremul hotărârilor arbitrare ale unei birocrații care exercită puterea în acest stat dirijist: nu mai poate fi vorba de supremația legii, ci de supremația subiectivității autorităților, a unor grupuri ce dețin puterea sau a unor lideri.

Pe de altă parte, s-a căzut uneori și în extrema opusă, considerându-se că nu există nimic de felul unor „interese publice" sau „generale", și că rolul statului ar fi doar cel de apărare a unor interese individuale de ordin politic general (constituțional) sau juridic. Mulți dintre cetățeni, mai ales cei lipsiți de autonomie financiară sau economică, resping însă ideea acestui **stat minimal**, rămânând atașați unui ideal de stat care promovează și prosperitatea, nu numai legalitatea. Datorită acestor controverse, raportul dintre puterea de stat și libertatea individuală rămâne o chestiune disputată.

T E X T E

LIBERTATEA INDIVIDUALĂ

Isaiah Berlin (1909–1997) a făcut parte dintr-un celebru cerc de filozofi din Oxford care considera filozofia drept o activitate de analiză și clarificare a enunțurilor noastre. Pentru ei filozofia nu oferă o imagine a lumii, ci este o disciplină care analizează modurile de a vedea lumea.

Este adevărat că a oferi unor oameni în zdrențe, analfabeți, nehrăniți sau slăbiți de boală drepturi politice sau garanții împotriva ingerinței statului în viața lor privată înseamnă a-ți bate joc de ei. Înainte de a înțelege semnificația unei sporiri a propriei libertăți și de a se bucura de folosirea ei, acești oameni au nevoie de îngrijiri medicale și de educație. Ce este libertatea pentru cei care nu pot face uz de ea? Ce valorează ea fără acele condiții indispensabile uzului ei? Trebuie început cu începutul; […] libertatea individuală nu este o necesitate primară pentru orice om. (I. Berlin, *Două concepte de libertate*)

LIMITAREA LIBERTĂȚII

Unicul scop care îi îndreptățește pe oameni, individual sau colectiv, la ingerințe în sfera libertății de acțiune a oricăruia dintre ei este autoapărarea; unicul țel în care puterea se poate exercita, în mod legitim, asupra oricărui membru al societății civilizate, împotriva voinței sale, este acela de a împiedica vătămarea altora. Propriul bine, fizic sau moral, nu constituie o îndreptățire suficientă. Un om nu poate fi constrâns, în mod legitim, să facă un anumit lucru sau să se abțină de la a-l face pentru că ar fi mai bine pentru el să se comporte astfel, pentru că acest

John Stuart Mill a fost educat de tatăl său, James Mill, filozof, istoric și economist, discipol al lui Bentham.
Eseul *Despre libertate* a apărut în anul 1859.

lucru l-ar face să fie mai fericit sau pentru că, în opinia altora, este înțelept ca el să se comporte astfel. Toate acestea sunt bune temeiuri pentru a discuta cu el, pentru a-l mustra sau a-l implora, dar nu și pentru a-l constrânge sau a-i face ceva rău dacă se comportă altfel. Pentru a justifica asemenea lucruri, conduita pe care dorim să o descurajăm trebuie să fie de așa natură încât să dăuneze altuia. Singurul aspect al conduitei unui om pentru care el poate fi tras la răspundere de către societate este cel privitor la ceilalți. Sub aspectele care îl privesc doar pe el însuși, independența lui este, de drept, absolută. Asupra lui însuși, a propriului trup și spirit, individul este suveran…

Singura libertate demnă de acest nume este aceea de a-ți urmări binele propriu, în felul tău propriu, atâta timp cât nu încerci să lipsești pe alții de binele lor sau să-i împiedici să și-l dobândească. Fiecare este adevăratul paznic al propriei sănătăți, fie ea trupească, mintală sau sufletească. Omenirea are mai mult de câștigat lăsând pe fiecare să trăiască așa cum crede el că e mai bine decât silind pe fiecare să trăiască așa cum li se pare celorlalți că ar fi bine…

De îndată ce o parte din conduita cuiva prejudiciază interesele altora, societatea are autoritatea de a se pronunța asupra ei, rămânând să se discute dacă prin intervenția societății va fi sau nu promovat binele general. O asemenea discuție nu-și are însă locul atunci când conduita unei persoane nu afectează interesele nici unei alte persoane, ci doar pe ale ei, sau când nu le afectează cu necesitate dacă persoanele în cauză nu o doresc (presupunând că este vorba de persoane mature, având nivelul intelectual obișnuit). În toate cazurile de acest fel, trebuie să existe o deplină libertate, juridică și socială, de a acționa și de a suporta consecințele. (J. St. Mill, *Despre libertate*)

LIBERTATEA INDIVIDUALĂ ȘI AUTORITATEA

Friedrich August von Hayek (1899–1992)
a obținut titlul de doctor în drept în 1921 și pe cel de doctor în economie în 1923.
Numele său este legat de pledoaria pentru liberalism.

O autoritate de stat care își arogă libertatea totală de acțiune în numele scopului de a asigura binele general nu-și poate asuma anticipat obligații, prin reguli generale și formale, care împiedică arbitrarul. Ea trebuie să satisfacă nevoile reale ale oamenilor pe măsură ce acestea se ivesc și să opteze deliberat între aceste nevoi. Ea trebuie să ia necontenit decizii în probleme cărora nu li se pot găsi soluții numai pe baza unor principii formale, iar luarea acestor decizii presupune o ierarhizare a nevoilor diferiților indivizi. Când guvernul trebuie să decidă câți porci urmează să fie crescuți sau câte autobuze trebuie să fie puse în circulație, care mine de cărbuni urmează să funcționeze ori

la ce prețuri vor fi vândute cizmele, aceste decizii nu pot fi deduse din principii formale sau statornicite anticipat pe perioade îndelungate. Ele depind inevitabil de împrejurările de moment și, în adoptarea unor asemenea decizii, va trebui totdeauna evaluată ponderea relativă a intereselor diverselor persoane și grupuri. În ultimă instanță, vederile cuiva vor fi hotărâtoare pentru a stabili ale cui interese sunt mai importante; iar aceste vederi trebuie să devină o parte din legea țării, implicând o distincție de rang pe care aparatul coercitiv al statului o impune oamenilor." (F. A. Hayek, *Drumul către servitute*)

Erich Fromm (1900–1980) a fost psihiatru și sociolog american de origine germană.

Majoritatea oamenilor sunt convinși că, atâta timp cât nu sunt obligați în mod deschis de o putere exterioară să facă ceva, hotărârile lor sunt ale lor și că, dacă doresc ceva, ei sunt cei care doresc. Dar aceasta este una din marile iluzii pe care ni le facem despre noi înșine. Un mare număr din hotărârile noastre nu sunt cu adevărat ale noastre, ci ne sunt sugerate din afară; reușim să ne convingem că noi suntem cei care am luat hotărârea, când, de fapt, ne-am conformat așteptărilor celorlalți, împinși de frica de izolare și de amenințări mai directe împotriva vieții, libertății și liniștii noastre. (E. Fromm, *Texte alese*)

Aplicații și teme de reflecție

1. Formulați ideea principală a textului lui Isaiah Berlin. Sunteți de acord cu el? Arătați de ce.
2. Faceți o listă a condițiilor pe care le considerați indispensabile pentru manifestarea libertății individuale. Separați elementele care nu par a fi influențate de contextele socio-economice de cele care sunt influențate de acestea. Comentați rezultatele obținute.
3. Credeți că se poate susține ideea conform căreia cei avuți pot avea mai multe libertăți decât cei săraci? Argumentați-vă punctul de vedere.
4. Construiți două poziții filozofice opuse folosind următoarele concepte: autoapărare, împiedicarea vătămării altora, propriul bine fizic sau moral, constrângere legitimă, independență individuală absolută, limitarea libertății individuale, prejudicierea intereselor altora.
5. Formulați succint care sunt situațiile în care autoritatea poate interveni pentru a limita libertatea individuală, conform textului lui J. St. Mill.
6. „Omenirea are mai mult de câștigat lăsând pe fiecare să trăiască așa cum crede el că e mai bine decât silind pe fiecare să trăiască așa cum li se pare celorlalți că ar fi bine", afirmă J. St. Mill. Conturați în câteva propoziții ce anume ar fi de câștigat.

7 Alăturați poziției lui F. A. Hayek pe cea a lui E. Fromm. Comparați-le. Formulați principala deosebire dintre pozițiile celor doi gânditori. Cu care dintre ei sunteți mai degrabă de acord? De ce?

Benjamin Constant (1767–1830), om politic și scriitor francez. A fost ales deputat în timpul Restaurației. În perioada 1818–1830 a făcut parte din opoziția liberală.

8 Citiți cu atenție următorul text scris de Benjamin Constant în *Despre libertate la antici și la moderni*:

„Libertatea individuală, repet, aceasta este adevărata libertate modernă. Garanția ei e libertatea politică, în consecință ea este indispensabilă. Dar a le cere popoarelor din zilele noastre să sacrifice, precum cele din vechime, totalitatea libertății lor individuale pentru libertatea politică — acesta e mijlocul cel mai sigur de a le priva de una dintre ele și, odată ajunși aici, nu ar întârzia să o piardă și pe cealaltă. Pentru libertatea antică pericolul consta în faptul că, atenți doar la participarea lor la puterea socială, oamenii nu se preocupau îndeajuns de drepturile și avantajele individuale. Pentru libertatea modernă pericolul constă în faptul că, absorbiți de exercițiul independenței noastre private și de urmărirea intereselor particulare, noi am putea renunța cu prea multă ușurință la dreptul nostru de participare la puterea politică. Deținătorii autorității ne împing exact spre acest lucru.“

Răspundeți în scris la următoarele întrebări:

a. Care sunt conceptele importante din text și ce înțeles au ele?
b. De ce consideră autorul că libertatea modernă este cea individuală?
c. Este libertatea individuală totuna cu libertatea politică? De ce?
d. Sunteți de acord cu pericolele formulate de autor pentru manifestarea libertății antice și a celei moderne? De ce?

Egalitatea

„Fiecare are atâta dreptate câtă putere are.“
B. Spinoza

Societățile premoderne nu erau organizate pe principiul egalității dintre oameni sau grupuri (etnice, sociale, religioase), ci pe acela al **ierarhiei sociale**. *Discriminarea*, deci inegalitatea, privilegiile și interdicțiile erau considerate firești. Monarhilor și dinastiilor li se atribuia privilegiul etern al conducerii politice (dreptul divin al regilor), aristocrației i se atribuia o superioritate socială firească, în schimb alte grupuri sociale, etnice sau religioase aveau drepturile diminuate și obligațiile sporite.

În epoca modernă, o dată cu dezvoltarea unei clase de mijloc (micii proprietari autonomi, comercianții etc.) încep să apară

îndoieli cu privire la valabilitatea ierarhiilor sociale și a privilegiilor consacrate. Se punea întrebarea dacă este normal ca oamenii să se împartă în cei născuți să conducă și cei născuți pentru a fi conduși; dacă unii, deși lipsiți de merite personale, pot să se bucure de privilegii, în timp ce alții, eventual merituoși, să fie lipsiți de drepturi și roluri de conducere; dacă este firesc ca anumite grupuri sociale, etnice sau religioase să fie subordonate și persecutate. Apare ideea că oamenii *sunt născuți egali* (egalitatea lor fiind stabilită de Dumnezeu sau dată de la natură), că atât privilegiile (de familie, grup, rasă, religie, sex) cât și discriminările nu sunt justificate. În numele egalității, s-a dus lupta pentru instaurarea regimului democratic modern, bazat pe recunoașterea drepturilor și libertăților *tuturor* cetățenilor.

Declarația drepturilor omului și cetățeanului a fost publicată în 1789. În acest document al Revoluției Franceze se afirmă că „toți oamenii se nasc și rămân egali în drepturi".

Desigur, în fapt, oamenii nu sunt niciodată complet egali în ce privește înzestrarea individuală, posibilitățile materiale sau financiare, poziția socială etc. Dar aceasta nu înseamnă că ei nici nu ar trebui să fie egali sub aspectul drepturilor și libertăților, accesului la resurse, funcții și avantaje sociale. Ideea modernă este că, în ciuda diferențelor de fapt, oamenii trebuie să fie tratați în mod egal (adică fără privilegii nelegitime și fără discriminări nejustificate — de grup social, rasă, sex, vârstă, religie, convingeri personale etc.). Datoria statului și a societății este aceea de a garanta egalitatea dintre cetățeni în toate domeniile în care aceasta se justifică.

Dar în acest punct apare una dintre cele mai dificile probleme ale gândirii politice: aceea a determinării sferei sau domeniilor **egalității justificate**.

În ce privințe sunt și trebuie să fie egali oamenii? În ce privințe ei nu sunt și nici nu pot să fie egali, iar egalitatea nu trebuie urmărită? În ocuparea unei funcții bazate pe competență, nu poate exista egalitate între cel competent și cel incompetent; în ocuparea unei funcții alese, nu poate fi egalitate între cel care obține majoritatea voturilor și cel care obține puține voturi; în felul cum sunt tratați oamenii, nu poate exista egalitate între cel merituos și cel lipsit de merite, între cetățenii corecți și infractori etc.

O primă formă de egalitate, recunoscută aproape unanim, este **egalitatea juridică** (egalitatea în fața legii). Toți oamenii trebuie tratați egal de lege și de justiție: nimeni nu trebuie să se situeze deasupra legii (să fie exceptat de la aplicarea legii), iar legea trebuie să trateze la fel pe toți cetățenii, indiferent de poziția lor socială, de avere, de originea etnică etc. Acest tip de egalitate se bazează pe principiul consacrat că *legea este una și aceeași pentru toți oamenii*, deoarece ea nu urmărește să favorizeze pe unii în dauna altora, ci urmărește binele general.

O a doua formă de egalitate este **egalitatea politică**, vizând drepturile și libertățile de ordin politic (drept egal de a alege și a fi ales, drept egal de exprimare a opiniilor, de participare politică, de asociere etc.). Asupra egalității civile (cetățenești), adică a egalității drepturilor și obligațiilor cetățenești, ca și asupra celei morale, privind drepturile și obligațiile morale, există un acord foarte larg.

În mod tradițional, stânga era considerată revoluționară, iar dreapta reacționară. Distincția este legată de Revoluția Franceză de la 1789. În prezent se admite faptul că distincția dintre „stânga" și „dreapta" este relativă. Un posibil criteriu de separare a lor poate fi azi atitudinea față de principiul egalității.

Rămâne extrem de controversată problema **egalității economice și sociale**. Gândirea de stânga susține că egalitatea juridică și politică rămân formale, dacă nu sunt asociate cu egalitatea economică și socială: dificultățile economice (lipsa de resurse financiare, de timp) și cele sociale (poziția defavorizată, dependentă sau marginală, lipsa de influență sau de putere) reduc sau chiar anulează valoarea celorlalte forme de egalitate. Un argument clasic al stângii era că doar inegalitățile bazate pe merit sunt justificate, în timp ce alte inegalități sunt nedrepte. Se pot, deci, admite venituri proporționale cu meritele sau efortul depus, deci venituri inegale justificabile rațional, nu însă și inegalități ce nu reflectă aportul celor în cauză (ci doar norocul sau nenorocul, întâmplarea etc). Stânga contemporană are în general tendința de a abandona egalitarismul absolut (idealul unei egalități complete, care să anuleze chiar și factorul întâmplare), dar ea rămâne apărătoarea meritului și consideră că aranjamentele sociale trebuie să asigure răsplătirea acestuia, protejând cetățenii de efectele negative ale funcționării spontane a pieței.

În sfârșit, se susține că este normal ca toți oamenii să pornească în viață cu o **egalitate a șanselor**, ceea ce nu se întâmplă (în viziunea stângii politice) dacă există mari inegalități de resurse materiale. Egalitatea șanselor nu poate rezulta doar din egalitatea drepturilor juridice și politice principiale; ea trebuie să aibă și un fundament în sfera resurselor.

Adversarii egalitarismului aduc în discuție o serie de contraargumente. Iată câteva:

a. Se susține că **societatea nu deține resursele necesare asigurării egalității economice** (prin finanțarea specială a celor defavorizați), deoarece o politică menită să realizeze această sarcină ar ajunge repede să fie confruntată cu sarcina imposibilă de a compensa toate inegalitățile care nu provin direct și exclusiv din anumite merite personale. Atât meritele cât și nevoile de bază (ce ar trebui satisfăcute în mod egal) sunt greu, sau chiar imposibil, de determinat exact. Ca atare, numai o autoritate care ia decizii arbitrare își poate aroga dreptul de a stabili exact meritele ce trebuie recompensate și nevoile ce trebuie satisfăcute egal. Inegalitățile de resurse apar în mod spontan, și ele sunt inevi-

tabile (R. Nozick). Eliminarea lor presupune o acțiune permanentă, greu de justificat, din partea statului.

b. Un alt argument antiegalitar este că **politica egalitaristă pune statul în situația de a abandona imparțialitatea** și a se comporta discriminatoriu, ajutând material unii oameni, și prelevând, în schimb, cote din veniturile altora (ca impozite). Dispare astfel imparțialitatea legii (Hayek) și este afectat principiul supremației dreptului. Dorința de a ajuta pe unii cetățeni (să ajungă la un nivel de viață egal cu al altora, sau la un nivel minim de trai) îi va afecta negativ pe alți cetățeni (impozitați excesiv în vederea acumulării de resurse la bugetul de stat), iar aceștia din urmă pot să fie frustrați în așteptările lor legitime. Chestiunea este cu atât mai gravă cu cât comportă și riscuri morale: printre cei ajutați de stat se pot afla oameni care nu merită ajutor (fiind vinovați de starea precară în care au ajuns), iar printre cei afectați negativ se pot afla oameni deosebit de merituoși, care fac sacrificii pentru a obține veniturile ce sunt impozitate de stat.

Etatismul, ca doctrină politică ce promovează intervenția statului în viața economică și socială, se opune liberalismului.

c. În sfârșit, se argumentează că **egalizarea economică practicată de stat distruge libertatea**. Pentru ca resursele să poată fi redistribuite, prin transfer, de la cei ce le dețin la cei lipsiți de ele, statul trebuie înzestrat cu multă putere de decizie și execuție, cu dreptul de a hotărî cine și cum trebuie ajutat, până la ce nivel etc. Statul își arogă astfel dreptul de a determina *cea mai dreaptă dar și cea mai bună* (utilă pe plan social) distribuție a resurselor unei comunități — iar cetățenii trebuie să accepte judecata sa. Se instalează astfel o supremație a statului asupra individului, ceea ce reduce libertatea acestuia și descurajează inițiativele personale. Supremația statului (etatismul) este un fenomen indezirabil, printre altele și pentru că politica statului nu reflectă neapărat presupusa voință a poporului, ci (deseori) doar voința elitelor aflate temporar la putere. În plus, funcționarea statului ca *depozitar* și *distribuitor* de resurse generează inevitabil o luptă între diverse grupuri sociale, pentru obținerea oficială a acestora și, ceea ce este mai grav, o luptă între grupuri de interese oculte pentru a profita ilicit de rezervele astfel formate (acolo unde există resurse ce trebuie gestionate, apar sistematic și interese de gestionare frauduloasă a lor).

Așadar, susținătorii egalitarismului consideră că egalitatea de șanse implică și *o egalizare a posibilităților practice și a resurselor*, în timp ce adversarii egalitarismului pledează pentru o înțelegere minimală a egalității de șanse ca *simplă absență a discriminărilor* (*de rasă, sex, religie, vârstă, naționalitate*).

T E X T E

REGULA EGALITĂȚII

În 1739 David Hume (1711–1776) a publicat *Tratat despre natura umană* părțile I și II și în 1740 partea a III-a. Dezamăgit fiind de modul în care a fost primit *Tratatul*, el a rescris unele părți ale lui. Astfel, în 1748 a publicat *Cercetare asupra intelectului omenesc*, în care a reluat ideile din partea întâi și în 1752 *Cercetare asupra principiilor moralei*, în care a reluat aspectele importante ale părții a treia.

Să presupunem că o ființă înzestrată cu rațiune, dar care nu cunoaște natura umană, cugetă în sinea sa la regulile privind dreptatea și proprietatea care ar promova cel mai bine interesul obștesc și care ar instaura pacea și siguranța printre oameni. Gândul ei cel mai vădit ar fi să repartizeze cea mai mare proprietate celor mai virtuoși, și să dea puterea de a face bine fiecăruia proporțional cu înclinațiile sale. Într-o teocrație perfectă, în care o ființă știind infinit de multe guvernează lumea prin voința sa, această regulă și-ar avea desigur locul și ar putea servi celor mai înțelepte scopuri; dar dacă ar fi ca omenirea să aplice o asemenea lege — atât de mare este incertitudinea cu privire la merite, prin neclaritatea firească dar și prin vanitatea fiecărui om, încât nu s-ar deduce niciodată din ea vreo regulă de conduită bine-determinată. […] O regulă care poate părea, în speculații, cea mai avantajoasă pentru societate, s-ar putea constata în practică a fi totuși total periculoasă și distructivă. […] S-ar putea cuiva să i se pară că regula egalității, fiind foarte folositoare, nu este cu totul impracticabilă; ci ea s-a aplicat, cel puțin într-o măsură incompletă, în unele republici, mai ales în Sparta. […] Dar istoricii, și chiar bunul simț obișnuit, ne spun că, oricât de plauzibile ar părea aceste idei de egalitate perfectă, ele sunt de fapt, în fond, impracticabile; iar dacă nu ar fi astfel, ar fi extrem de periculoase pentru umanitate. Chiar de s-ar realiza vreodată egalitatea proprietății, gradele diferite de iscusință, preocupare și hărnicie ale oamenilor ar distruge imediat această egalitate. Sau, dacă ai încerca să ții sub control aceste virtuți, ai reduce societatea la cea mai mare mizerie; și în loc să previi nevoile și cerșetoria la unii, le-ai face inevitabile la toți. Cea mai exigentă inchiziție ar fi necesară, de asemenea, pentru a urmări orice inegalitate de la prima sa apariție; și cea mai severă legislație, pentru a pedepsi inegalitatea și a o elimina. Și, pe lângă aceasta, atît de multă autoritate trebuie neapărat să degenereze curând în tiranie, și să fie exercitată cu mari subiectivisme. (D. Hume, *Cercetare asupra principiilor moralei*)

EGALITATEA ABSOLUTĂ

Egalitatea de fapt nu este o himeră. […] Scopul societății, scrie Robespierre în *Declarația drepturilor omului*, este fericirea tuturor, adică, în mod evident, fericirea egală a tuturor indivizilor, care se nasc egali în drepturi și necesități. […] Vom arăta

François Nöel Babeuf, zis *Gracchus* (1760–1797), teoretician și revoluționar francez, a făcut parte din Conjurația Egalilor care plănuia răsturnarea Directoratului și instaurarea unui regim comunist. Conjurații au fost arestați și executați în 1797 la Vendôme.

că pământul nu este al nimănui și că el aparține tuturor. Vom demonstra că tot ceea ce un individ acaparează peste nevoile sale firești este un furt social. […] Vom demonstra că tot ceea ce unui membru al corpului social îi lipsește până la nivelul satisfacerii nevoilor sale permanente i-a fost furat din proprietatea sa naturală de către acaparatorii bunurilor comune. […] Nu trebuie să existe privațiune față de lucrurile pe care natura le produce și le oferă tuturor. […] Trebuie deci ca instituțiile sociale să ia fiecărui individ speranța de a deveni vreodată mai bogat, mai puternic, mai deosebit prin cunoștințele sale decât oricare dintre semenii săi. Ca să fim mai exacți, trebuie să ajungem să ne dominăm soarta, adică să facem ca destinul fiecărui coasociat să fie independent de șanse și circumstanțe fericite sau nefericite, să asigurăm fiecăruia și urmașilor săi, oricât de mulți ar fi, tot ce le este necesar, dar nimic mai mult. […] Singurul mijloc pe care îl putem folosi pentru a ajunge aici este de a institui sistemul administrării comune, a suprima proprietatea individuală. (Gracchus Babeuf, *Manifestul plebeilor*)

EGALITATEA FORMALĂ

Egalitatea formală în fața legii se află în conflict, iar în fapt este incompatibilă cu orice activitate statală care urmărește în mod deliberat nivelarea materială sau de fond între diverși oameni și […] orice politică vizând un ideal concret de dreptate în distribuție trebuie să ducă la distrugerea supremației dreptului. Ca să obții același rezultat în cazul unor oameni diferiți, este necesar să-i tratezi în mod diferit. A le da unor indivizi diferiți aceleași posibilități obiective nu e totuna cu a le da aceeași șansă subiectivă. Nu se poate nega că supremația dreptului produce inegalitate economică — tot ce se poate susține este că această inegalitate nu este menită să afecteze anumiți oameni într-un anumit mod. […]

Faptul că șansele săracilor într-o societate bazată pe concurență sunt mult mai restrânse decât cele ale bogaților nu face să fie mai puțin adevărat că, într-o asemenea societate, săracii sunt mult mai liberi decât o persoană care dispune de mult mai mult confort material într-un tip diferit de societate. Cu toate că, în condițiile concurenței, probabilitatea ca un om care își începe existența sărac să ajungă să dispună de o mare avere este mult mai redusă decât cea a unui om care a moștenit o mare avere, nu numai că este posibil ca acest lucru să se producă, dar concurența este singurul sistem în care el depinde doar de individ și nu de favorurile celor puternici, nimeni neputând împiedica un om să ajungă la acest rezultat. (F. A. Hayek, *Drumul spre servitute*)

Robert Nozick (1939–2002)

EGALITATE DE ȘANSĂ

În discuțiile despre egalitatea șanselor este folosit adesea modelul cursei pentru un premiu. O cursă în care unii ar porni de mai aproape de linia de sosire decât alții ar fi nedreaptă. […] Dar viața nu este o cursă în care concurăm toți pentru un premiu pe care l-a stabilit cineva; nu există o cursă unitară, unde cineva ar fi desemnat să judece cine a alergat mai repede. Ci există diferite persoane care dau în mod separat altor persoane diferite lucruri. Acelora care dau (fiecare dintre noi, uneori) de obicei nu le pasă de merite sau de handicapuri; lor le pasă pur și simplu de ceea ce obțin de fapt. Nici un proces centralizat nu judecă în ce fel s-au folosit oamenii de șansele pe care le-au avut; nu aceasta este menirea proceselor de cooperare socială și de schimb. (R. Nozick, *Anarhie, stat și utopie*)

Aplicații și teme de reflecție

1 Citiți cu atenție textul lui David Hume și încercați să răspundeți următoarelor întrebări:
a. Ce înseamnă regula egalității?
b. De ce ideile referitoare la egalitatea perfectă sunt impracticabile?
c. Ar putea fi realizată egalitatea proprietății? Cu ce riscuri?
d. Ar putea fi egalizate virtuțile individuale? Cu ce consecințe?
e. Cum ar arăta o societate în care s-ar realiza o asemenea egalitate?

2 Exprimați în scris principalele idei susținute de Gracchus Babeuf în textul dat. Sunteți de acord cu el? Formulați două argumente.

3 Încercați să exprimați într-o singură frază poziția lui F. A. Hayek referitoare la egalitatea dintre oameni.

4 De ce este egalitatea formală incompatibilă cu nivelarea materială între oameni, conform poziției lui F. A. Hayek?

5 Ce se înțelege prin *egalitatea șanselor?* Construiți înțelesul termenului folosind surse bibliografice cât mai diverse.

6 Citiți textul din R. Nozick și răspundeți în scris următoarelor întrebări:
a. Este el de acord sau nu cu exemplul curselor pentru explicarea egalității de șansă?
b. Care credeți că sunt criteriile în baza cărora se derulează procesele de cooperare și de schimb?
c. Sunteți de acord cu ele? De ce?

Dreptatea socială

În centrul preocupărilor pentru dreptate se află intuiția existenței unor **proporții necesare**: pedeapsa trebuie să fie proporțională cu vina, răsplata cu meritul, sarcinile trebuie să fie distribuite în funcție de competențe etc. Această intuiție a fost exprimată încă în urmă cu două milenii sub forma principiului general: *fiecăruia ceea ce i se cuvine*. Este însă evident că enunțarea acestui principiu nu este suficientă. Ce anume se cuvine fiecăruia trebuie clarificat, precizat, măsurat pe baza unor standarde sau criterii.

Există o mare diversitate de păreri și teorii cu privire la dreptate, unele controversate iar altele cu puncte de consens. Descriem succint câteva dintre nodurile problematice prezente în discuțiile despre *dreptate.*

Unul dintre acestea vizează **dreptatea de tip juridic**. Aici lucrurile sunt clare: dreptatea desemnează acea stare de lucruri care este conformă cu legea. În sens juridic, chestiunea este deci mai presus de orice controversă: drept este ceea ce corespunde legii, nedrept ceea ce contravine legii.

Gândirea socială nu se interesează însă doar de problemele respectării legilor existente. Ea își poate pune și alte probleme, conturând domeniul **dreptății sociale** prin întrebări de tipul următor:

- Legile însele sunt drepte sau nedrepte (în raport cu cerințele raționalității, cu cerințele morale, cu nevoile și interesele *justificate* ale oamenilor, cu mentalitățile existente)?
- Valorile (avuțiile) și avantajele sunt sau nu sunt distribuite în mod drept într-o anumită societate?
- Rolurile sociale, inclusiv cele de conducere, și puterea, sunt sau nu sunt distribuite în mod drept?
- Răspunderile și sarcinile (sau obligațiile) sunt distribuite drept sau nedrept?

Astăzi, problema dreptății sociale se pune mai ales cu referire la **distribuirea** și eventual redistribuirea **valorilor și a resurselor, a avantajelor și dezavantajelor** între grupuri sociale, grupuri de vârstă, între sexe, între alegători și aleși, conduși și conducători etc. (**dreptate distributivă**). Este oare drept ca o singură persoană să cumuleze multe funcții de conducere și toate privilegiile asociate acestora? Este drept ca cei care dețin puterea economică să obțină pe baza acesteia și influență politică? Este drept ca beneficiile să se acumuleze la un pol social sau etnic, și lipsurile la altul?

La o extremă a spectrului se află teorii care, în loc de a răspunde la întrebări cum este cea privitoare la corectitudinea distribuirii valorilor, susțin că **întrebarea însăși nu are sens**. F. A. Hayek afirmă că preocuparea pentru acest tip de distribuire nu este decât o rătăcire datorată menținerii anacronice a unor prejudecăți primitive. Ideea de distribuire dreaptă avea sens, susține el, doar în viața triburilor care vânau în comun și împărțeau egal prada, dar ea nu mai are nici un sens în lumea contemporană, în care nu mai există nici o singură activitate productivă comună

Începând de la Aristotel, se face distincția între: *dreptatea distributivă* – care se preocupă de bunurile de care trebuie să beneficieze fiecare; *dreptatea coercitivă* care analizează pedepsirea pentru abaterile săvârșite.

și nici o unică avuție care ar trebui împărțită (după cum nu există nici o autoritate unanim recunoscută care să facă împărțirea). În lumea modernă există nenumărate activități greu sau imposibil de comparat între ele, nenumărate surse interne sau externe de valori, și diverse păreri cu privire la importanța acestor activități, la merite etc., iar relațiile de cooperare se bazează pe schimb; ca urmare, nu se poate face o ierarhizare a meritelor (proporțional cu care să se realizeze distribuirea valorilor), mai ales că succesul se datorează atât meritelor, cât și circumstanțelor, șansei, întâmplării. Drept consecință, nu se poate recurge decât la o idee de dreptate înrudită cu cea juridică: este drept orice rezultat final (orice distribuire a veniturilor, recompenselor, privilegiilor, resurselor) care a fost obținut pe baza respectării regulilor jocului (legi, norme sociale etc.).

Într-un mod oarecum similar, Robert Nozick afirma că orice distribuire a valorilor la care s-a ajuns în mod legal (fără încălcarea legii în achiziția sau transferul bunurilor) este dreaptă; adică, funcționează principiul că ceea ce nu s-a realizat printr-o infracțiune este drept. Decizia privind dreptatea depinde, așadar, de respectarea unor stringențe procedurale (stringențe privind procedura de obținere a bunurilor), de unde și denumirea de **dreptate procedurală**. Idealul de dreptate procedurală se leagă de idealul statului minimal, care nu ar avea alt rol decât acela de asigurare a respectării legii.

Criticii acestui ideal de dreptate observă însă că oamenii (inclusiv cei din societățile moderne) au intuiții și așteptări mult mai complexe cu privire la dreptate; în nici un caz omul modern nu operează cu un criteriu simplu de dreptate, de genul drept = legal.

Majoritatea oamenilor susțin un ideal mai complex de dreptate, care lasă loc atât existenței unor inegalități (bazate pe merite, nevoi, context, sau chiar noroc), cât și existenței unor forme de egalitate considerate raționale și dezirabile. Cea mai cunoscută dintre concepțiile ce ilustrează acest ideal aparține filozofului american John Rawls. Rawls observă că anumite **inegalități de rol**, care pot fi de conducere sau de execuție, și **inegalități de poziție**, care pot fi de câștigător sau de învins, nu sunt respinse de oameni ca nedrepte. În schimb, apare de obicei ca nedreaptă situația în care persoanele cooperează între ele, dar avantajele sunt direcționate numai către unele. Rawls crede că orice om care nu ar cunoaște precis propria sa poziție în cadrul cooperării sociale (spre exemplu, nu ar ști dinainte dacă se va afla printre cei bogați sau săraci, printre lideri sau simpli executanți), ar opta pentru un model de organizare socială care să asigure și participanților mai puțin norocoși la cooperarea socială o optimizare a beneficiilor.

Michael Walzer este autorul cărții *Sferele dreptății* (1893) în care arată: „Dominația este întotdeauna mediată de anumite bunuri sociale. Prin urmare, egalitatea visată nu necesită reprimarea persoanelor. Trebuie să înțelegem și să controlăm bunurile sociale; nu trebuie să violentăm sau să asuprim ființele umane".

Alți gânditori (Michael Walzer) observă că în diferite societăți au existat totdeauna bunuri *dominante* (adică bunuri care asigură proprietarilor lor controlul asupra multor alte bunuri), ca și cum ar fi fost firesc ca tot ce este bun să intre pe mâna celor care au lucrul cel mai bun. Bunul dominant a fost **poziția socială** (în societățile tradiționale, bazate pe *status* sau ierarhie) sau **funcția politică** (în societățile intens politizate, cum sunt dictaturile), iar în lumea modernă bunul dominant este **banul**. Inegalitățile ca atare nu sunt neapărat nedrepte, dar capacitatea celor ce dețin bunul dominant de a-și asigura toate celelalte bunuri constituie un exces și o nedreptate. Ca atare, Walzer nu cere eliminarea tuturor inegalităților, ci ținerea lor sub control, astfel ca cei avantajați (de posesia unor bunuri) să nu acapareze și toate celelalte bunuri. Ideea este că nu trebuie să existe posibilitatea de a cumpăra orice (influență politică, prestigiu social, titluri academice, capacitate de a manipula opinia publică etc) cu un anumit bun dominant.

Dificultățile ce stau în calea unor concepții ca a lui Rawls sau Walzer privind *dreptatea distributivă* (dreptatea realizată prin distribuirea sau redistribuirea valorilor și avantajelor conform unei scheme considerate corecte, imparțiale) sunt însă numeroase. Câtă vreme oamenii au păreri foarte diverse cu privire la modul ideal de viață, la binele individual și social, la valori și avantaje, la merite, la obligații etc., este extrem de greu să se poată realiza un plan concret și operațional de satisfacere a unor nevoi de bază ale oamenilor și de satisfacere a acestora pe baza redistribuirii. Economiști ca Hayek au insistat, de asemenea, că orice plan de redistribuire a beneficiilor va destabiliza economia și va crea alte nedreptăți. În sfârșit, s-a insistat adesea că orice redistribuire „ideală", chiar realizată practic, va fi imediat anulată prin jocul forțelor sociale care, în mod inevitabil, distrug aranjamentele artificial impuse în vederea asigurării dreptății. Cu toate acestea, preocupările pentru dreptate socială nu sunt menite să dispară, deoarece aspirația umană către echitate, egalitate și imparțialitate rămâne extrem de puternică.

T E X T E

MITUL LUI GYGES

Că cei ce practică dreptatea o fac fără voie, din pricina neputinței de a face nedreptăți, am înțelege lesne, dacă ne-am gândi în felul următor: să dăm și dreptului și celui nedrept îngăduința să facă ce vor și apoi să-i urmărim privind încotro îi va duce

În dialogul *Republica*, personajul Socrate relatează o conversație pe care a avut-o la Pireu în casa unui om bogat, împreună cu mai mulți prieteni. Printre ei se afla și Glaucon care își spune părerea despre dreptate susținând că cei care fac acte drepte o fac siliți, nu din proprie voință. Socrate apără ideea de dreptate. El cercetează mai întâi dreptatea cetății și apoi dreptatea din indivizi. Textul dat exprimă poziția lui Glaucon.

pofta fiecăruia. Ei bine, îl vom prinde pe omul cel drept în flagrant delict, îndreptându-se spre aceeași țintă ca omul nedrept datorită poftei de a avea mai mult, pe care orice fire o urmărește ca pe un bine — doar legea și forța o conduc spre prețuirea egalității. Asemenea îngăduință, despre care vorbesc, ar fi maximă, dacă ei ar avea puterea pe care se zice că a avut-o odinioară [Gyges]… se povestea, astfel, că omul acela era păstor în slujba regelui de atunci al Lydiei. Întâmplându-se să vină o ploaie mare și un cutremur, pământul s-a crăpat și s-a căscat o prăpastie sub locul unde el se afla. Văzând aceasta și mirându-se, păstorul a coborât și a văzut multe lucruri de basm, printre care și un cal de aramă, gol pe dinăuntru, cu mici porți. Vârându-și capul pe acolo a văzut înăuntru un mort, de statură mai mare decât părea firesc pentru un om. Păstorul nu luă nimic altceva decât un inel de aur pe care mortul, altfel gol, îl avea la mână, și ieși. La adunarea obișnuită a păstorilor, când i se trimiteau lunar regelui produsele păstoritului, veni și păstorul având inelul. Așezându-se laolaltă cu ceilalți, i s-a întâmplat să răsucească piatra inelului către sine, spre interiorul mâinii și, făcând aceasta, deveni nevăzut pentru cei de față, care vorbeau despre el ca despre unul plecat. El se miră și, atingând ușor inelul, răsuci piatra în afară, redevenind vizibil. Gândindu-se să probeze dacă inelul avea într-adevăr această putere, i se întâmplă astfel: când întorcea piatra înăuntru devenea nevăzut, când o întorcea în afară — vizibil. Băgând de seamă aceasta, orândui să fie printre solii trimiși la rege și, ajungând acolo, îl înșelă cu regina. Apoi, împreună cu ea, îi pregăti regelui uciderea și îi luă astfel domnia.

Așadar, dacă ar exista două astfel de inele și dacă pe primul l-ar avea omul drept și pe celălalt omul nedrept, se poate crede că nimeni nu s-ar dovedi în asemenea măsură stană de piatră, încât să se țină de calea dreptății și să aibă tăria de a se înfrâna de la bunul altuia fără să se atingă de el, atunci când îi este îngăduit și să ia din piață, nevăzut, orice ar voi, sau, intrând în case, să se împreuneze cu orice femeie ar vrea, să ucidă sau să elibereze din șanțuri pe oricine ar dori, putând face și alte asemenea lucruri, precum un zeu printre oameni. Însă, făcând așa ceva, prin nimic nu s-ar deosebi omul drept de celălalt, ci amândoi s-ar îndrepta spre aceleași fapte. Așa fiind, aceasta este o bună dovadă că nimeni nu este drept de bunăvoie, ci doar silnic. Astfel, neexistând un bine propriu (al dreptății), oricând și oriunde omul se gândește că e în stare să săvârșească nedreptăți, le face. Căci toată lumea crede în sinea ei că e mult mai profitabilă nedreptatea decât dreptatea și bine gândește, după cum va afirma cel ce opinează astfel. Iar dacă cineva, stăpân pe atari puteri, nu va voi să înfăptuiască nedreptăți, și nici nu se va atinge de bunul altuia, va fi socotit de către cei cel îl vor cunoaște omul cel

mai nenorocit și mai neghiob. Desigur, ei îl vor lăuda unii față de ceilalți, amăgindu-se astfel reciproc, de frică să nu pățească vreo nedreptate. (Platon, *Republica*)

DREPTATE ȘI MERIT

Aristotel intră la vârsta de 17 ani în școala de filozofie a lui Platon, Academia, unde timp de 20 de ani va fi elev și apoi profesor. În anul 335, după moartea lui Platon, el va înființa propria școală de filozofie, numită Liceu. Dimineața aveau loc prelegerile pentru cei avansați, în timpul unor plimbări, de unde și denumirea de școală „peripatetică", iar seara se țineau conferințe pentru neinițiați.

Se va motiva poate că puterea politică trebuie să se împartă în mod neegal, potrivit superiorității meritelor, chiar dacă toate celelalte calități ar fi egale și chiar dacă cetățenii ar fi cu totul asemănători, și că drepturile și considerațiunea trebuie să fie diferite când indivizii se deosebesc. Dar, dacă acest principiu este adevărat, chiar frăgezimea obrazului ori mărimea staturii, ori altă superioritate, oricare ar fi, ar putea să dea drept la o mai mare putere politică; însă neadevărul este vădit aici, și câteva comparații din alte științe și arte o vor proba îndeajuns. Dacă s-ar împărți flaute unor artiști egali între ei, ca unora ce se îndeletnicesc toți cu aceeași artă, nu li se vor da cele mai bune instrumente celor mai nobili, pentru că noblețea nu-i face mai destoinici a cânta din flaut; ci va trebui să se dea instrumentul cel mai desăvârșit artistului care va ști să se servească mai bine de el.

Dacă raționamentul nu este încă destul de clar, să-l întindem ceva mai departe. Fie un om foarte dibaci în arta flautului, însă mult mai puțin distins ca naștere și frumusețe, calități care considerate fiecare în parte sunt, să zicem, mult mai prețioase ca talentul de a cânta din flaut și în aceste două privințe — noblețe și frumusețe — rivalii săi îl întrec cu mult decât îi întrece el ca flautist; susțin că numai lui trebuie să i se dea instrumentul cel mai bun. […]

Dar fiindcă este cu totul imposibil acest lucru, este clar că nimeni nu pretinde câtuși de puțin ca în chestiune de drepturi politice să se împartă puterea potrivit oricărei specii de neegalitate. Că unii sunt ușori la alergat, iar alții înceți nu e un cuvânt ca în politică să aibă unii mai mult, iar ceilalți mai puțin; numai la jocurile atletice diferențele acestea se vor prețui după talentul lor adevărat. Aici, în mod necesar, nu trebuie să se compare decât calitățile ce contribuie la formarea statului. Astfel, au toată dreptatea oamenii să acorde o distincție particulară nobleței, libertății, averii. […]

Dar la aceste prime elemente trebuie a se adăuga alte două: justiția și vitejia războinică, de care statul de asemenea nu se poate lipsi, căci dacă cea dintâi este necesară ființării sale, cealaltă este necesară prosperității sale.

Pe lângă acestea, deoarece egalitatea și neegalitatea completă sunt nedrepte între indivizi care nu sunt egali ori neegali decât într-o singură privință, toate constituțiile în care egalitatea

și neegalitatea sunt întemeiate pe baze de felul acesta sunt în mod necesar corupte. (Aristotel, *Politica*)

DOMNIA LEGII

În 1974 lui Hayek i se decernează Premiul Nobel pentru economie, recunoscându-i-se contribuția constantă la reafirmarea liberalismului clasic.

Condițiile dintr-o țară liberă se deosebesc cel mai limpede de acelea dintr-o țară aflată sub un guvernământ samavolnic prin respectul acordat marelui principiu cunoscut sub numele de Domnia Legii. Aceasta înseamnă că în toate acțiunile sale guvernământul este îngrădit de reguli neschimbătoare anunțate în prealabil, reguli care permit să se prevadă cu o certitudine mulțumitoare felul în care autoritățile își vor folosi în diverse situații puterile coercitive, și că fiecare să-și planifice propriile activități pe temeiul acestei cunoașteri. Cu toate că un astfel de ideal nu poate fi atins nicicând în chip perfect, căci legiuitorii, ca și cei cărora li se atribuie aplicarea legii, sunt supuși greșelilor, e destul de clară chestiunea esențială: că libertatea de acțiune a organelor executive care exercită puterea coercitivă trebuie să fie redusă cât de mult posibil. Cu toate că orice lege restrânge într-o anumită măsură acțiunile individuale, prin aceea că afectează mijloacele pe care oamenii le pot folosi în atingerea scopurilor lor, sub domnia legii guvernământul nu-și permite să ia măsuri ad-hoc care nesocotesc eforturile oamenilor. În cadrul regulilor cunoscute, individul este liber să caute să-și împlinească scopurile și dorințele personale, având siguranța că puterile statului nu vor fi folosite în chip deliberat pentru a-i zădărnici eforturile.

Un caz particular al distincției mai generale dintre domnia legii și guvernământul samavolnic […] este și distincția dintre […] cadrul legal stabil, în interiorul căruia activitatea este călăuzită de decizii individuale, și conducerea activității economice de către o autoritate centrală. În primul caz, guvernământul se limitează la a stabili reguli care fixează condițiile în care resursele disponibile pot fi folosite, lăsând indivizilor să hotărască în ce scopuri vor fi folosite. În al doilea caz, guvernământul dirijează utilizarea mijloacelor de producție în anumite scopuri. […] Într-o lume în care totul a fost prevăzut în amănunt, statul nu reușește mai niciodată să rămână imparțial. Căci acolo unde efectele politicii guvernământului asupra oamenilor sunt minuțios cunoscute, acolo unde guvernământul țintește în mod direct astfel de efecte, el […] e constrâns să devină părtinitor, să impună oamenilor aprecierile sale și, în loc să le fie de ajutor în împlinirea propriilor lor scopuri, el este cel care le alege scopurile.

Un rezultat necesar, dar numai aparent paradoxal, ce decurge de aici este că egalitatea formală în fața legii este în con-

flict și, de fapt, e incompatibilă cu orice activitate a guvernului care țintește în mod deliberat realizarea unei egalități ridicate sau esențiale între diferiți oameni, și că orice politică prin care se țintește un ideal a cărui esență este de dreptate distributivă va duce la nimicirea domniei legii. Pentru a produce același rezultat pentru oameni diferiți e necesar ca ei să fie tratați în mod diferit. Or, a le da unor oameni diferiți aceleași șanse obiective nu înseamnă a le da aceeași șansă subiectivă. Nu se poate nega că domnia legii produce o inegalitate economică — tot ceea ce poate fi susținut e că această inegalitate nu se produce astfel încât să afecteze anumiți oameni în anumite moduri. (F.A. Hayek, *Drumul către servitute*)

PRINCIPIILE DREPTĂȚII

John Rawls (1921–2002) a fost un filozof american care a fost profesor la Harvard. Lucrarea *O teorie a dreptății* a fost publicată în 1971. Ea a prilejuit mai multe discuții și comentarii decât orice altă lucrare de teorie politică publicată după al doilea război mondial.

Voi enunța acum într-o formă provizorie cele două principii ale dreptății […].

Primul: fiecare persoană trebuie să aibă un drept egal la cea mai amplă libertate fundamentală compatibilă cu libertatea celorlalți.

Al doilea: inegalitățile sociale și economice trebuie aranjate în așa fel încât: (a) să fie de așteptat rațional ca ele să funcționeze în avantajul tuturor; (b) să fie asociate unor poziții și funcții deschise pentru toți.

Libertățile de bază ale cetățenilor sunt, în mare, libertatea politică (dreptul la vot și la a fi ales într-o funcție publică) împreună cu libertatea cuvântului și de asociere; libertatea persoanei împreună cu dreptul de a deține proprietate (personală); și libertatea față de arestare sau reținere arbitrară, așa cum sunt ele definite de conceptul supremației dreptului. Aceste libertăți sunt toate necesare, ca libertăți egale, în lumina primului principiu, căci cetățenii unei societăți drepte trebuie să aibă toți aceleași drepturi fundamentale.

Cel de-al doilea principiu se aplică, într-o primă aproximare, distribuției veniturilor și a bogăției, precum și construcției organizațiilor care fac apel la diferențe de autoritate și responsabilitate, sau la lanțuri ierarhice de comandă. Deși distribuția bogăției și a veniturilor nu trebuie să fie egală, ea trebuie să fie în avantajul tuturor și, în același timp, pozițiile de autoritate și funcțiile de comandă trebuie să fie accesibile tuturor. Se aplică cel de-al doilea principiu prin asigurarea ca pozițiile să fie accesibile, iar apoi, această constrângere fiind satisfăcută, se aranjează inegalitățile sociale și economice astfel ca fiecare să beneficieze.

Aceste principii trebuie să fie aranjate într-o ordine serială, cu primul prioritar față de al doilea. Această ordonare înseamnă că o deviere de la instituțiile libertății egale cerute de primul

principiu nu se poate justifica decât (sau compensa) prin avantaje sociale și economice mai mari. Distribuția bogăției și a veniturilor, precum și ierarhia de autoritate, trebuie să fie concordante atât cu libertățile statutului egal de cetățean cât și cu egalitatea șanselor […].

E necesar să observăm că cele două principii […] sunt un caz mai special al unei concepții mai generale de dreptate ce poate fi exprimată astfel: toate valorile sociale — libertate și șanse, venit și bogăție, precum și ceea ce formează baza respectului față de sine însuși — trebuie distribuite egal, dacă nu cumva o distribuire inegală a unora din ele, sau a tuturor acestor valori, contribuie la avantajul tuturor. (J. Rawls, *O teorie a dreptății*)

VĂLUL IGNORANȚEI

Părțile situate în spatele vălului ignoranței sunt caracterizate și prin faptul că ele sunt „reciproc dezinteresate" adică nu încearcă să-și promoveze propriile interese pe seama intereselor celorlalți.

Ideea unei poziții originare este aceea de a realiza o procedură echitabilă care să ne asigure că principiile care vor fi acceptate sunt drepte […]. Ele presupun că părțile sunt situate în spatele unui văl al ignoranței. Ele nu cunosc cum vor fi afectate în particular de alternativele pe care le au și sunt obligate să evalueze principiile numai pe temeiul unor considerații generale. Așadar, admitem că părțile nu cunosc anumite genuri de fapte particulare.

Mai întâi de toate, nimeni nu își cunoaște locul în societate, poziția de clasă și statusul social; nu știe care sunt bunurile și capacitățile naturale cu care a avut norocul să fie înzestrat, inteligența, forța și așa mai departe. În plus, nimeni nu cunoaște ce concepție are asupra binelui, caracteristicile planului său rațional de viață, nici măcar trăsăturile psihologice speciale, precum disponibilitatea de a risca ori tendința de a fi optimist sau pesimist. Mai mult, presupun că părțile nu cunosc condițiile particulare din propria lor societate: nu cunosc situația economică și politică, nivelul de dezvoltare a civilizației și culturii pe care ea l-a putut atinge. Persoanele aflate în poziția originară nu au vreo informație în legătură cu generația căreia îi aparțin. Aceste restricții largi asupra cunoașterii sunt potrivite și pentru că problemele de dreptate socială se ridică atât în interiorul unei generații, cât și între generații […].

Așadar, pe cât posibil, singurele fapte particulare pe care le cunosc părțile sunt acelea că societatea lor va cădea sub condițiile dreptății și implicațiilor ei. E luat ca dat, totuși, faptul că ele cunosc fapte generale despre societatea omenească. Ele înțeleg acțiunile politice și principiile teoriei economice; cunosc bazele organizării sociale și legile psihologiei sociale. Căci, într-adevăr, presupunem că părțile cunosc acele fapte generale care influențează alegerea principiilor dreptății. Motivele admiterii

vălului de ignoranță nu se reduc la ideea de simplitate. Noi vrem să definim poziția originară astfel încât să obținem soluția dorită. Dacă însă ar fi admisă o cunoaștere a faptelor particulare, atunci rezultatul ar fi părtinitor, favorizând cine știe ce condiții întâmplătoare. Pentru ca poziția originară să ne conducă la acorduri drepte, părțile trebuie să fie echitabil situate și să fie tratate în chip egal ca persoane morale. Ceea ce este accidental în lume se poate corecta prin modificarea caracteristicilor situației contractuale inițiale. Mai mult, dacă în alegerea principiilor am fi cerut unanimitate, chiar și sub condiția existenței unei informații complete, atunci am fi putut să decidem numai în cazuri puține și evidente. O concepție a dreptății care se bazează pe unanimitate în atare circumstanțe ar fi desigur slabă și trivială. Dar o dată ce excludem cunoașterea, cerința unanimității nu mai este nelalocul ei, iar faptul că ea poate fi împlinită e de o mare importanță. Căci ne permite să presupunem despre concepția asupra dreptății, care e atunci preferată, că reprezintă o veritabilă reconciliere a intereselor. (J. Rawls, *O teorie a dreptății*)

Aplicații și teme de reflecție

1 Care sunt, după Glaucon, trăsăturile caracteristice naturii umane? Sunteți de acord cu punctul lui de vedere? Motivați răspunsul.

2 Încercați să vă imaginați că sunteți în situația lui Gyges. Cum credeți că v-ați comporta?

3 Mai citiți o dată cu atenție textul lui Platon și răspundeți în scris următoarelor întrebări:

a. Care este ideea susținută de Gyges?
b. Care sunt argumentele lui?
c. Cum se poate formula o poziție contrară?

4 Dați exemple de propoziții în care cuvântul „drept" este folosit:

a. pentru a desemna respectarea legilor statului;
b. pentru a desemna respectarea regulilor acceptate într-un grup de prieteni;
c. pentru a desemna o repartizare a unor bunuri potrivit nevoilor unei persoane;
d. în sensul păstrării unei ierarhii în clasa voastră.

5 Arătați care este înțelesul cu care sunt folosiți de către Hayek următorii termeni:

a. reguli formale;
b. dreptate distributivă;
c. guvernământ.

6 Aristotel susține că repartiția bunurilor de un anumit fel trebuie să se facă proporțional cu meritele oamenilor, relevante în acea situație. Răspundeți în scris următoarelor întrebări:

a. Considerați că poziția lui e corectă în cazul oricărui fel de bunuri?
b. Considerați că trăsăturile pe care Aristotel le indică drept relevante în politică sunt bine alese? Ați alege altele? Argumentați răspunsul.

7 Citiți cu atenție textul lui Hayek și răspundeți în scris următoarelor întrebări:
a. Care sunt ideile susținute de autor? Reformulați-le succint.
b. Care este posibilul paradox la care ne conduce textul?
c. De ce este el aparent?

8 Să presupunem că cineva ar obiecta în felul următor ideii de dreptate procedurală: *legea însăși poate fi nedreaptă și deci chiar respectarea legii dă naștere nedreptății*. Cum ați putea respinge această obiecție?

9 Citiți cu atenție textele lui Rawls. Rezolvați succint următoarele sarcini:
a. Formulați cele două principii ale dreptății.
b. Arătați condițiile în care ele funcționează.
c. Să presupunem că într-o firmă patronul decide ca salariul fiecărui angajat să fie dublat. Cum salariile inițiale nu erau egale, inegalitățile dintre angajați se măresc. Satisface această măsură cel de-al doilea principiu al lui Rawls?
d. Care sunt condițiile presupuse de acțiunea sub vălul ignoranței? Este posibilă îndeplinirea lor?

10 Comparați ideile susținute de Hayek cu cele susținute de Aristotel. Puteți face apropieri între ele?

11 Comparați ideile susținute de Hayek cu cele susținute de Rawls. Sunt ele compatibile? În ce fel?

12 Citiți următorul text:
„Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească și parte femeiască, pentru că voi toți una sunteți în Hristos Iisus“. (*Epistola către Galateni*, 3, 28)
a. Puteți extrage de aici un argument în favoarea egalității tuturor oamenilor?
b. Considerați că ideea egalității tuturor oamenilor este corectă? Motivați răspunsul.
c. Ați putea formula și alte argumente în sensul că toți oamenii sunt egali?

13 Să se arate care este semnificația filozofică a următoarelor texte:
a. „Nedreptatea […] înseamnă atât exces, cât și insuficiență (exces în raport cu ceea ce este util, insuficiență în raport cu ceea ce este dăunător).“ (Aristotel)
b. „Nimic nu este mai drept decât conformarea față de ordine“. (N. Malebranche)

„Cine nu pedepsește nedreptatea, poruncește ca ea să fie făcută.“
Leonardo da Vinci

c. „Dreptatea nu este altceva decât bunătatea conformă cu înțelepciunea.“ (Leibniz)
d. „Nimeni nu este îndeajuns de vrednic încât să-și guverneze semenul fără consimțământul acestuia.“ (A. Lincoln)
e. „Fiecare om să fie socotit ca unu și nimeni ca mai mult decât unu.“ (J. Bentham)
f. „Atunci când societatea civilă ar dispărea prin acordul tuturor membrilor săi (de exemplu, un popor care locuiește pe o insulă ar lua hotărârea să se răspândească în lume), cel din urmă criminal care se află arestat ar trebui să fie executat mai înainte de a se lua hotărârea, pentru ca toți ceilalți să nu devină răspunzători de crima comisă și ca ea să nu cadă asupra poporului datorită faptului că nu a insistat asupra acelei pedepse.“ (I. Kant)

14 Personajul principal din romanul *Mizerabilii* de V. Hugo, Jean Valjean, a fost condamnat la ocnă și a fost urmărit întreaga viață de inspectorul Javert pentru vina de a fi furat o pâine.
a. Pedeapsa dată lui Jean Valjean a fost dreaptă?
b. Inspectorul Javert a procedat drept?

15 Imaginați-vă două societăți:
a. o societate în care toți oamenii au același salariu;
b. o societate în care salariile sunt diferite, dar (cum această societate e mai dezvoltată economic) cel mai mic salariu e mai mare decât salariul cel mai mare din prima societate.
Cum ați putea argumenta în sensul că prima societate e preferabilă celei de-a doua?
Dar în sensul că cea de-a doua este preferabilă primeia?

Putere și legitimitate

Cetatea greacă a creat un nou spațiu social, *agora* — spațiul public în care se pot confrunta interese diverse și se pot dezbate problemele de interes general. *Puterea* nu mai este localizată în casa șefului individualizat al societății tradiționale, ci în piața publică în care cetățenii influențează deciziile.

În cadrul gândirii grecești clasice, politicul era de fapt opus socialului, de vreme ce capacitatea de organizare politică se diferența de formele de asociere de tipul gospodăriei sau familiei. Apariția Cetății, a spațiului politic, a implicat o redimensionare a vieții pe cel puțin două paliere, unul privat, în care se desfășoară viața în familie, și unul public în care, egal cu ceilalți parteneri recunoscuți ca atare, individul participă la luarea deciziei. *Polisul* grecesc sau *res publica* romană sunt anticipări ale statului ca instituție a puterii depersonalizate.

Elementul esențial al puterii îl reprezintă dominația. Raportul **dominație – supunere** constituie motorul relației politice.

Ca formă de realizare a raportului dominație – supunere, puterea trebuie să dispună de o organizare stabilă și să limiteze

Politica are ca scop ocuparea unei poziții sociale și politice care asigură accesul la resurse materiale și simbolice. Așa cum spunea M. Weber, „toți oamenii care fac politică aspiră la putere fie că o consideră ca mijloc de obținere a altor scopuri, fie că o doresc pentru sine pentru sentimentul de prestigiu pe care îl conferă".

rezistențele celor guvernați. În acest sens puterea presupune recursul, pe de o parte, la violență sau constrângere, și, pe de altă parte, utilizarea persuasiunii ca mijloc de obținere a consimțământului cetățenilor.

Legitimitatea unei guvernări este determinată de capacitatea puterii de a se face acceptată pe baza consimțământului liber al populației asupra căreia se exercită. Diferită de **legalitate**, prin care se desemnează ansamblul normelor juridice, legitimitatea ca act de supunere voluntară se fondează pe principii de natură normativă și practică. Acestea au variat în funcție de epoci și conjuncturi, evoluând de la autoritatea magică sau divină (cutume, legi „naturale", ereditate dinastică, constituționalism) la legitimitatea democratică rezultată din alegeri.

M. Weber a formulat teoria clasică a celor trei tipuri de autoritate: **tradițională, harismatică și legală**. Când dominația este rațională și legală, supunerea se fondează pe norme și reguli, iar puterea prezintă un caracter impersonal fără echivalent în cazul celorlalte două tipuri de autoritate. Dominația tradițională are ca resursă legitimă sacrul materializat în cutume, pe câtă vreme dominația harismatică se realizează în virtutea calităților extraordinare ale deținătorului.

Statul, noțiune ce a intrat în limbajul modern prin N. Machiavelli, desemnează forma de instituționalizare a puterii. Statul modern se definește prin următoarele caracteristici:

1) El este suveran: are puterea supremă pe teritoriul său și este autoritatea fundamentală pentru toate legile, adică pentru toate regulile obligatorii care sunt susținute de sancțiuni coercitive. Legile sunt susținute de un monopol formal al forței.

2) Suveranitatea statului se extinde asupra tuturor indivizilor aflați pe teritoriul său și se aplică tuturor în mod egal, chiar și celor aflați în poziții de guvernare și de elaborare a regulilor.

3) Personalul statului modern este în cea mai mare parte recrutat și pregătit într-o modalitate birocratică (ținând deci seamă în principal de competențele și activitatea fiecăruia) și nu clientelară.

4) Statul are capacitatea de a extrage de la populația sa venituri monetare (taxe) pentru a-și finanța activitățile.

„Posesiunea puterii, fie ea cât de mare, nu dă știința de a ne servi de ea. Puterea ne lasă așa cum suntem, ea nu întărește decât pe cei tari."

Balzac

Rolul statului în viața societății se manifestă în mai multe feluri. Cele mai importante sunt următoarele:

• El asigură infrastructura economică necesară funcționării unei societăți moderne: definirea și protejarea drepturilor de proprietate, aplicarea contractelor, asigurarea monedei standard, menținerea legii, a ordinii, asigurarea sistemului de tarife etc.

„Dreptatea fără forță este neputincioasă, forța fără dreptate este tiranică.“
B. Pascal

• El furnizează — fie în mod direct, fie prin intermediul sectorului privat — unele bunuri și servicii publice, precum apărarea națională, educație, asistență medicală și socială, drumuri și poduri, controlul traficului etc.

• Statul se implică în rezolvarea și reglarea conflictelor de grup, atunci când între diferitele grupuri sociale iau naștere tensiuni. În funcție de ideologia care îi susține activitatea, statul sprijină mai mult sau mai puțin pe unele dintre aceste grupuri (de exemplu, pe cei mai slab situați sau pe cei mai bine situați economic).

• El asigură menținerea competiției, în contra formării cartelurilor și monopolurilor și pentru protecția consumatorilor.

• Protejează resursele naturale, pentru a împiedica risipa acestora, degradarea mediului natural sau pentru a asigura un mediu corespunzător pentru generațiile actuale și viitoare.

• Asigură un acces minim al oamenilor la bunurile și serviciile economice, în special pentru cei afectați de malnutriție, șomaj, sărăcie, ca și pentru cei bolnavi, bătrâni, handicapați etc.

• Statul acționează pentru stabilizarea economiei, intervenind în ciclul economic prin instrumente ca bugetul, politica monetară, controlul prețurilor sau al salariilor.

T E X T E

TIPURI DE LEGITIMITATE

Dacă ar fi existat doar *uniuni politice* cărora constrângerea, ca instrument, să le fi fost necunoscută, însăși noțiunea de stat ar fi dispărut, căci s-ar fi instalat, fără îndoială, ceea ce se numește, în sensul cel mai propriu al cuvântului, „anarhie“.

Statul constituie, asemeni uniunilor politice care l-au precedat în istorie, un raport de dominare a oamenilor de către oameni, bazat pe instrumentul exercitării legitime (mai bine zis: considerate legitime) a constrângerii. Pentru ca statul să existe, trebuie așadar ca cei dominați să se supună autorităților celor ce se pretind a fi la un moment dat dominatorii. Când și de ce fac oamenii acest lucru? Care sunt justificările interioare și care instrumentele exterioare pe care se bazează această dominație?

Justificări interioare, respectiv: temeiuri ale *legitimității* unei dominații — ca să începem cu acestea — există, în principiu, trei. Există, în primul rând, autoritatea eternului „de altă dată“, a datinii consfințite ca fiind calea cea bună prin însăși imemoriala vechime a practicii sale și prin deprinderea pe care aceasta a

Max Weber (1864–1920), important sociolog german, a susținut ideea că studiul fenomenelor sociale trebuie să țină seama de faptul că este vorba de agenți umani înzestrați cu conștiință. Cercetarea ar trebui să fie *neutră valoric*, adică să se evite judecățile de valoare despre oamenii și instituțiile studiate.

creat-o. Este vorba aici de o dominație „tradițională", așa cum au exercitat-o patriarhii și principii dominatori de viță veche. Există, apoi, autoritatea dată de neobișnuitul har al unei persoane (harisma), adică de înzestrarea sa strict personală și de încrederea celorlalți în calitățile sale, în clarviziunea, eroismul sau talentele sale de conducător. Aceasta este dominația „harismatică", exercitată de profet sau — în domeniul politicului — de conducătorul de oști sau domnitorul ales, respectiv, de marele demagog și șef de partid. Și, în fine, există dominația în virtutea „legalității" credinței în valabilitatea unui statut legal și a unei „competențe" efective, întemeiate pe reguli rațional elaborate, așadar o dominație bazată pe o atitudine de supunere în îndeplinirea îndatoririlor legale. Aceasta este dominația exercitată de „omul de stat" modern și de toți acei exponenți ai puterii ce i se aseamănă. Se înțelege de la sine că, în realitate, atitudinea de supunere a oamenilor este determinată de motivații puternice, legate de temeri sau speranțe — teama de răzbunare a puterilor magice sau a deținătorilor puterii, speranța într-o răsplată pe lumea cealaltă sau pe lumea aceasta —, precum și de interese de tot felul. (M. Weber, *Politica ca meserie sau ca vocație*)

LEGITIMARE PRIN VOINȚA POPORULUI SAU PRIN VOINȚA CELOR PUTERNICI

Principatul apare fie ca rezultat al voinței poporului, fie al celor puternici, după cum una sau alta din aceste două părți are prilejul să o facă. Căci, dacă cei puternici văd că nu se pot opune poporului, ei încep să acorde sprijin unuia de-al lor și-l ridică la rangul de principe pentru ca, sub oblăduirea lui, să-și poată satisface toate poftele. De asemenea, văzând și poporul că nu se poate împotrivi celor puternici, la rându-i acordă și el sprijin cuiva și-l face principe pentru ca acesta, prin autoritatea sa, să-l apere. Acela care dobândește tronul principatului cu ajutorul celor puternici îl păstrează mai greu decât cel care l-a obținut cu sprijinul poporului, fiindcă are mulți oameni în jurul lui care i se par egalii săi și de aceea nu le poate porunci, cu toate că el este principe, și nici nu-i poate manevra, așa cum ar dori el. Dar cel care ajunge principe cu ajutorul poporului se află singur pe tron, nu are pe nimeni în jur sau, chiar dacă are, sunt prea puțini ca să nu fie gata să-i dea ascultare. Afară de acesta, nu-i pot mulțumi în mod cinstit pe cei puternici, fără a-i nedreptăți pe ceilalți, pe când poporul poate fi mulțumit astfel. Căci idealul poporului e mult mai drept decât al celor puternici, întrucât aceștia din urmă vor să asuprească, pe când el dorește să nu fie asu-

Niccolò Machiavelli (1469–1527) este considerat cel mai influent gânditor în domeniul politic din perioada Renașterii. *Principele* este o lucrare apărută în 1513. Machiavelismul, ca doctrină politică, presupune că rațiunile de stat nu stau sub semnul moralei și că în atingerea scopurilor propuse orice mijloc este admis.

prit. Ba chiar mai mult, împotriva unui popor ostil un principe nu-și poate lua niciodată măsuri de siguranță, acesta fiind prea numeros, în vreme ce de cei puternici se poate apăra, aceștia fiind mai puțini. Cel mai rău lucru la care se poate aștepta un principe din partea unui popor care îl dușmănește este să fie părăsit de acesta. Din partea celor puternici care îi sunt dușmani trebuie să se teamă nu numai că ar putea să-l părăsească, dar și că ar putea să se ridice contra lui. Cei puternici, fiind ei înzestrați cu mai multă capacitate de previziune și cu mai multă viclenie, știu dinainte cum ar putea scăpa și caută să fie pe placul celor care, după cum trag ei nădejde, ar putea să învingă.

De asemenea, principele trebuie să trăiască întotdeauna în mijlocul aceluiași popor, dar o poate face foarte bine fără a avea mereu în slujba sa aceiași oameni puternici, el având putința să-i numească și să-i destituie, în fiecare zi, să le ia și să le acorde onoruri după cum poftește. (N. Machiavelli, *Principele*)

NECESITATEA STATULUI

Statul este un rău necesar. Puterile sale n-ar trebui sporite peste măsura necesară. Acest principiu ar putea fi numit „briciul liberal“ (inspirat din briciul lui Ockham, adică celebrul principiu după care esențele metafizice nu trebuie înmulțite peste măsura necesară). […]

Nu este greu de arătat că statul reprezintă un pericol permanent și, în acest sens, un rău, chiar dacă un rău necesar. Pentru că dacă statul trebuie să fie în măsură să-și îndeplinească sarcina, trebuie ca el să aibă mai multă putere decât fiecare cetățean în parte sau decât orice grup de cetățeni. Chiar dacă imaginăm instituții care să limiteze pe cât posibil pericolul acestei puteri, totuși nu putem elimina niciodată complet acest pericol. Dimpotrivă, mi se pare că vom fi tot mereu în situația de a plăti un preț pentru protecția juridică pe care o acordă statul, și nu sub formă de impozite, ci chiar sub forma înjosirii pe care trebuie să ne-o asumăm. Dar toate acestea sunt o chestiune de măsură: totul depinde de posibilitatea de a nu plăti pentru protecția juridică un preț prea mare. […]

Karl Raimund Popper (1902–1994)

Deosebirea dintre o democrație și o despoție constă în aceea că într-o democrație se poate scăpa de guvern fără vărsare de sânge, pe când într-o despoție nu.

Democrația nu poate (și nu trebuie) să le ofere cetățenilor ei acte de binefacere. În fapt, „democrația“ însăși nu poate face absolut nimic, de acționat nu pot acționa decât cetățenii unui stat democratic (bineînțeles, inclusiv guvernul). Democrația nu este decât un cadru în interiorul căruia pot acționa cetățenii.

Nu pentru că majoritatea are întotdeauna dreptate suntem democrați, ci pentru că instituțiile democratice sunt pe departe cele mai puțin pernicioase pe care le cunoaștem, dacă sunt înrădăcinate în tradiții democratice. Dacă majoritatea („opinia publică") se decide în favoarea unei despoții, nu înseamnă că un democrat trebuie să renunțe de aceea la convingerile sale, dar va deveni conștient că în țara sa tradiția democratică nu a fost destul de puternică. (K. Popper, *În căutarea unei lumi mai bune*)

Aplicații și teme de reflecție

1. Precizați semnificația conceptului de **putere** și impactul său asupra definirii politicii.
2. Ce înțelegeți prin legitimitate? Analizați tipurile de legitimitate la Weber și dați exemple cunoscute din istorie pentru fiecare dintre ele.
3. Comparați, în baza textului lui Niccolò Machiavelli, avantajele și dezavantajele numirii conducătorului de către popor sau de către cei puternici.
4. Citiți cu atenție textul lui K. Popper și rezolvați succint următoarele sarcini:
   a. Arătați de ce este statul: un rău; un rău necesar.
   b. Care sunt diferențele între un stat democratic și unul despotic?
5. Citiți cu atenție următorul text din *Contractul social* de Jean-Jacques Rousseau:

   „Există deseori o mare deosebire între *voința tuturora* și *voința generală*; una are în vedere numai *interesul comun*, cealaltă are în vedere *interesul privat* și nu este decât o sumă de voințe particulare. Scoateți însă din aceste voințe plusurile și minusurile care se anulează reciproc și nu va rămâne ca sumă a diferențelor decât voința generală.

   Dacă, în momentul când poporul îndeajuns de informat deliberează, cetățenii n-ar comunica defel între dânșii, din marele număr al micilor diferențe ar rezulta întotdeauna voința generală, iar hotărârea ar fi întotdeauna bună. Dacă însă se alcătuiesc coterii, asociații parțiale, pe seama celei generale, atunci voința fiecăreia dintre aceste asociații devine generală în raport cu membrii săi și particulară în raport cu statul. Se poate spune atunci că în acest caz nu mai există tot atâția votanți câți oameni sunt, ci numai atâția votanți câte sunt și asociațiile. Diferențele devin mai puțin numeroase și dau un rezultat mai puțin general. În sfârșit, când una dintre aceste asociații este atât de mare încât le învinge pe toate celelalte, nu mai obții drept rezultat o sumă de mici diferențe, ci o diferență unică. În cazul acesta nu mai există o voință

Jean-Jacques Rousseau, filozof politic și al educației, s-a născut la Geneva. Ideea politică principală susținută de el este aceea a *voinței generale*, căreia fiecare individ trebuie să i se supună.

„Societatea care se plânge de paraziții ei se osândește întrucâtva și pe sine însăși: paraziții se încuibă numai unde este murdărie fizică și morală."

L. Blaga

generală, iar părerea care are câștig de cauză nu este decât o părere particulară.

E de mare importanță deci, dacă vrem să avem într-adevăr enunțarea voinței generale, să nu mai existe societăți parțiale în stat și fiecare cetățean să-și exprime numai părerea sa."

Răspundeți în scris următoarelor întrebări legate de text:

a. Care este diferența dintre voința generală și voința tuturor?
b. Care este diferența dintre interesul comun și interesul privat?
c. Sunteți de acord cu aceste distincții? De ce?
d. Este totdeauna o hotărâre generală bună? În ce sens?
e. Sunteți de acord cu ideea ca fiecare cetățean să-și exprime numai punctul său de vedere și să se evite formarea *societăților parțiale*? De ce?
f. Să presupunem că nu suntem de acord cu raționamentul lui Rousseau. Ce anume am susține și cum?

6 Citiți cu atenție următorul text din *Cugetările* lui Blaise Pascal:

„Se cuvine ca ceea ce-i drept să fie urmat, este necesar ca cel mai puternic să fie ascultat. Dreptatea fără forță este neputincioasă, puterea fără dreptate este tiranică. Dreptatea fără forță este contestată pentru că există întotdeauna oameni răi, forța fără dreptate este condamnabilă. Prin urmare trebuie să punem la un loc dreptatea și forța și pentru aceasta să facem ca ce-i drept să fie puternic și ce-i puternic să fie drept.

Dreptatea este un lucru discutabil, puterea se recunoaște fără nici o discuție. Deci, n-avem decât să dăm putere dreptății. Neputându-se face ca ceea ce-i drept să fie puternic, lumea a făcut ca ceea ce-i puternic să fie drept."

Răspundeți în scris următoarelor întrebări:

a. Care sunt premisele care conduc autorul la concluzia că dreptatea și forța trebuie puse la un loc?
b. Sunteți de acord cu această idee? Formulați un argument.
c. Analizați afirmația că „lumea a făcut ca ceea ce-i puternic să fie drept". Ați mai întâlnit un punct de vedere asemănător?

Teorii politice moderne și contemporane

Având atât semnificația unui regim politic legitim cât și pe acelea de ideal, principiu sau chiar finalitate politică, **democrația** a constituit unul din domeniile cele mai importante ale

teoriei politice. Rezultând din intersecția a două tendințe — presiunea majorității pentru o mai mare participare politică și acțiunile guvernanților de a limita această presiune — democrația modernă este consecința unor fenomene specifice.

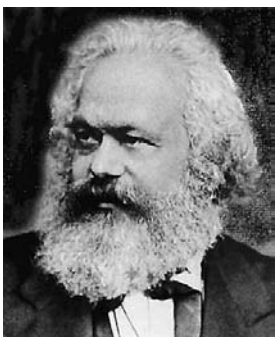
Democrația reprezentativă, care implică forma parlamentară de guvernare, a fost completată prin modalități semidirecte de participare publică la procesul de luare a deciziilor (referendum sau participare la asociații ce practică o conducere colegială). Reintrată în atenția gânditorilor politici, democrația desemna în primul rând egalitatea politică și juridică ce urma egalizării progresive a straturilor sociale.

În ce mod participă într-o democrație membrii societății la luarea deciziilor politice? Răspunsul nu este ușor de dat și există multe puncte de vedere divergente în această privință. Cele mai importante sunt următoarele:

a. marxismul: teoria după care deciziile politice exprimă interesele unor grupuri de interese — clasele sociale — care au o poziție dominantă în societate și care prin intermediul lor își asigură menținerea dominației;

b. elitismul: teoria potrivit căreia deciziile reflectă puterea exercitată de un număr redus de interese bine organizate, capabile să își atingă scopurile;

c. pluralismul: teoria potrivit căreia deciziile politice exprimă într-o mare măsură preferințele formulate de grupuri provenind dintr-o diversitate de domenii.



Karl Marx (1818–1883)

Marxismul. Potrivit lui Karl Marx, puterea în societățile capitaliste este deținută de o clasă dominantă, care se bazează pe poziția sa privilegiată pe plan economic, anume aceea de proprietară a mijloacelor de producție. În gândirea lui Marx, locul central îl are „concepția materialistă asupra istoriei": ideea importanței vieții economice și a condițiilor în care oamenii produc și reproduc mijloacele lor de existență. Potrivit lui Marx, *modul de producție* al fiecărei societăți (condițiile materiale ale vieții economice, precum și felul în care diverșii actori se raportează la producție: felul în care sunt structurate relațiile de proprietate, felul în care se face schimbul și se consumă bunurile produse) condiționează sau determină toate celelalte elemente ale societății. Astfel, în societatea capitalistă existența proprietății capitaliste face să existe o diviziune între burghezie (caracterizată prin faptul că are în proprietate mijloacele de producție) și proletariat (lipsit de proprietate, membrii săi fiind nevoiți să își vândă forța de muncă pentru a trăi). Aceste grupuri formează ceea ce Marx numea *clase sociale*. Relațiile dintre ele sunt conflictuale. În procesul de producție, întreaga valoare care se realizează este, după Marx, rezultat al activității muncitorilor. O

parte a acestei valori este redată lor, sub forma salariilor; dar altă parte — plusvaloarea — este reținută de către capitalist, în virtutea faptului că el este proprietar al mijloacelor de producție. Această apropriere a muncii proletarilor de către capitaliști reprezintă, în concepția lui Marx, expresia exploatării sistematice a muncii și deci a membrilor clasei proletare în societatea capitalistă.

Puterea pe care o exercită burghezia nu se reduce însă la exploatare și la proprietate. Burghezia este clasă dominantă și într-un alt sens: ea exercită puterea politică, prin intermediul statului capitalist, precum și puterea ideologică, întrucât își impune ideile sale cu privire la societate ca idei dominante. Așa cum spuneau Marx și Engels în *Manifestul Partidului Comunist*, „puterea de stat modernă nu este decât un comitet care administrează treburile obștești ale întregii clase burgheze". Așadar, statul nu face altceva decât să impună, cel mai adesea, interesele clasei burgheze dominante în contra intereselor celorlalte clase din societate și, în primul rând, în contra intereselor proletariatului.

Elitismul. Ideea de bază a teoriei elitiste este aceea că puterea este în mâinile unei minorități, a „elitelor". Așa cum spunea unul dintre clasicii acestei teorii, G. Mosca, „în toate societățile — de la cele care sunt foarte puțin dezvoltate și abia dacă au atins zorii civilizației, până la societățile cele mai avansate și mai puternice — apar două clase de oameni: o clasă care conduce și o clasă care este condusă. Prima clasă, întotdeauna mai puțin numeroasă, realizează funcțiile politice, monopolizează puterea și se bucură de avantajele pe care le aduce puterea, în timp ce a doua, clasa mai numeroasă, este dirijată și controlată de prima."

Vilfredo Pareto (1848–1923) a fost economist italian.

Robert Michels (1876–1936) a fost pionier al analizei sociologice a partidelor politice.

Potrivit lui Vilfredo Pareto, membrii clasei conducătoare sunt de două tipuri: „vulpi" (conduc prin șiretenie și sunt capabili să manipuleze consimțământul maselor) sau „lei" (domină prin coerciție și prin violență). Un alt elitist clasic, Robert Michels, a produs un argument de tip diferit. După el, în orice organizație, oricât de democratică ar părea, se manifestă tendința de concentrare a puterii în mâinile membrilor unui grup de oameni care iau deciziile. El numea aceasta „legea de fier a oligarhiei"; căci „cine zice organizație, zice oligarhie".

Nu trebuie să tragem însă concluzia că pentru elitiști democrația este doar un mit, o himeră. Unii elitiști au argumentat că într-o societate elita nu este un corp coerent, întotdeauna unit de interese comune sau care se suprapun. Dimpotrivă, elita este fracturată, există o rivalitate între elite diferite. Pe plan politic, această rivalitate se manifestă prin competiția electorală între elitele diferite pentru a dobândi accesul la decizia politică. Democrația

Democrațiile liberale sunt regimuri politice având ca valori fundamentale libertatea și drepturile omului.

liberală apare astfel ca o metodă de guvernare care constă în aceea că două sau mai multe grupuri de lideri sunt în competiție pentru a obține sprijinul electoral al maselor: statul este ca un automobil fără șofer, iar partidele politice sunt în competiție pentru a ajunge să îl conducă.

Pluralismul. Concepția pluralistă ne apare intuitiv ca cea mai apropiată de ideea de societate democratică modernă. Pentru pluraliști, diversitatea este o caracteristică dezirabilă a societăților moderne. Într-un stat modern democrat, nici un grup sau organizație sau clasă nu poate domina societatea: societatea civilă nu este supusă statului; puterea economică și cea politică nu se suprapun; în diverse domenii, grupuri diverse reușesc să influențeze politicile publice. Puterea este dispersată, necumulativă și de aceea statul, prin instituțiile sale, mai degrabă reglementează conflictele în societate, mediază, balansează și armonizează interesele diferitelor grupuri decât domină procesul de înfăptuire a politicilor publice, urmărind anumite interese particulare. Potrivit pluraliștilor, grupurile reprezintă principalul element al procesului politic. Prin asociere în grupuri, cetățenii își pot avansa și promova propriile interese în fața statului. Politicile publice care ajung să fie promovate rezultă din interacțiunea, negocierea dintre aceste grupuri și instituțiile guvernamentale. Pluraliștii nu consideră, de bună seamă, că puterea este distribuită uniform în societate. Ei admit că unele grupuri (precum reprezentanții lumii afacerilor, ori ai armatei) au o mai mare influență decât altele. Dar, susțin ei, chiar inegală, puterea este larg distribuită între diferitele grupuri din societate așa încât fiecare grup și fiecare individ își pot face auzită vocea la un moment dat.

T E X T E

PROLETARIAT ȘI BURGHEZIE

Așadar, cu totul independent de orice acumulare, simpla continuitate a procesului de producție, adică reproducția simplă, transformă inevitabil, după o perioadă mai scurtă sau mai lungă, orice capital în capital acumulat sau în plusvaloare capitalizată. Chiar dacă acest capital a fost, atunci când a intrat în procesul de producție, proprietate agonisită prin munca personală a aceluia care îl folosește, el devine, mai curând sau mai târziu, valoare însușită fără echivalent sau materializare, sub formă de bani sau sub altă formă, a unei munci neplătite a altuia. […]

Karl Marx a fost preocupat în principal de știința economică și de istorie. Împreună cu Friedrich Engels a scris numeroase lucrări de politică și istorie. Scrierile lor cuprind ceea ce s-a numit „materialismul dialectic și istoric", filozofie opusă idealismului. La începutul sec. al XX-lea, Lenin accentuează unele idei materialiste în cadrul polemicii sale cu idealismul. După primul război mondial s-au formulat diferite versiuni ale marxismului.

Ceea ce inițial n-a fost însă decât punct de plecare se creează din nou și se eternizează ca rezultat propriu al producției capitaliste, datorită simplei continuități a procesului, datorită reproducției simple. Pe de o parte, procesul de producție transformă încontinuu avuția materială în capital, în mijloace de valorificare și mijloace de consum pentru capitalist. Pe de altă parte, muncitorul iese încontinuu din acest proces așa cum a intrat: personal fiind izvor de avuție, dar lipsit de orice mijloace de a realiza această avuție pentru sine însuși. Întrucât, înainte de intrarea lui în proces, munca lui a fost înstrăinată de el, însușită de capitalist și încorporată capitalului, ea se concretizează încontinuu, în cursul procesului, într-un produs străin. Întrucât procesul de producție este în același timp un proces de consumare a forței de muncă de către capitalist, produsul muncitorului nu se transformă continuu numai în marfă, ci și în capital, în valoare care absoarbe forța creatoare de valoare, în mijloace de subzistență care cumpără persoane, în mijloace de producție care îi folosesc pe producători. Muncitorul însuși produce deci încontinuu avuția obiectivă sub formă de capital, o forță străină de el, care îl domină și îl exploatează, iar capitalistul produce forța de muncă, tot încontinuu, ca izvor subiectiv al avuției, separate de mijloacele propriei sale materializări și realizări, abstract, existent doar în organismul muncitorului, pe scurt, îl produce pe muncitor ca muncitor salariat. Această reproducție continuă, această eternizare a muncitorului este condiția *sine qua non* a producției capitaliste. (K. Marx, *Capitalul*).

ASOCIEREA ÎN VIAȚA CIVILĂ

Alexis de Tocqueville (1805–1859) a publicat *Despre democrație în America* în două etape, respectiv în 1835 primul volum, despre instituțiile americane, și cel de-al doilea în 1840, despre influența pe care democrația o are asupra „legilor și moravurilor politice".

Dacă oamenii care trăiesc în țările democratice nu ar avea nici dreptul nici gustul de a se uni în scopuri politice, independența lor ar fi supusă unor mari riscuri, dar ar putea să-și păstreze multă vreme bogățiile și cunoștințele; în vreme ce dacă nu ar dobândi deprinderile de a se asocia în viața de toate zilele, însăși civilizația ar fi pusă în primejdie. Un popor ai cărui indivizi ar pierde capacitatea de a întreprinde singuri lucruri mari, fără a dobândi facultatea de a le produce în comun, s-ar întoarce curând la barbarie. […]

La popoarele democratice, asociațiile sunt cele care trebuie să țină locul acelor indivizi puternici pe care egalitatea de condiții i-a făcut să dispară.

De îndată ce mai mulți locuitori […] au conceput un sentiment sau o idee pe care vor să o dea lumii, ei se caută, iar când s-au găsit, se unesc. Din acel moment, nu mai sunt niște oameni izolați, ci o putere ce poate fi văzută de la distanță și ale cărei

acțiuni servesc drept exemplu; o putere care vorbește și este ascultată. (Alexis de Tocqueville, *Despre democrație în America*)

DEMOCRAȚIILE LIBERALE

Francis Fukuyama (n. 1952) a obținut doctoratul în științe politice la Universitatea Harvard în 1981. Cea mai cunoscută lucrare a sa este *Sfârșitul istoriei și ultimul om*. Lucrarea *Marea ruptură. Natura umană și refacerea ordinii sociale* a fost publicată în 1999.

Una dintre cele mai mari provocări cu care se confruntă în zilele noastre democrațiile epocii moderne a informației este răspunsul la întrebarea dacă ele pot menține ordinea socială în fața schimbărilor tehnologice și economice. Începând cu anii '70 și până în anii '90 s-au ivit brusc noi democrații în America Latină, Europa, Asia și în fostul lagăr comunist, constituind ceea ce Samuel Huntington a numit un al „treilea val", cel al democrației. După cum am demonstrat în *Sfârșitul istoriei și ultimul om*, o logică puternică se află în spatele evoluției instituțiilor politice în direcția democrației liberale moderne, care se bazează pe legătura dintre progresul economic și democrația stabilă. Pentru țările cu o economie foarte avansată, în timp, am asistat la o convergență a instituțiilor politice și economice și n-a apărut nici o alternativă clară la instituțiile politice și economice pe care le vedem astăzi.

Totuși, nu se constată același progres și în evoluția morală și socială. Tendința democrațiilor liberale contemporane de a deveni victimele individualismului excesiv reprezintă poate punctul lor cel mai slab pe termen lung, și se observă mai ales la cea mai individualistă democrație, Statele Unite. Statul liberal modern s-a bazat pe ideea ca, în interesul păcii politice, guvernul să nu ia poziție față de diferitele pretenții morale ridicate de religie și de cultura tradițională. Biserica și statul trebuiau să rămână separate; să existe o pluralitate de opinii privind cele mai importante probleme morale și etice legate de scopurile supreme sau de natura bunurilor. Toleranța să devină virtutea principală. În locul consensului moral, să existe un cadru transparent de legi și instituții care să genereze ordinea socială. Un astfel de sistem politic nu le cerea prea multe virtuți cetățenilor săi, ci doar să fie raționali și să respecte legile în propriul lor interes. În mod asemănător, sistemul capitalist bazat pe economia de piață, care se potrivea ca o mănușă cu liberalismul politic, cerea numai ca oamenii să facă apel la propriile lor interese pe termen lung pentru a realiza o producție și o distribuție a bunurilor — optime din punct de vedere social.

Societățile întemeiate pe astfel de premise individualiste au funcționat extraordinar de bine și, o dată cu sfârșitul secolului XX, nu pare să existe o alternativă serioasă la democrația liberală și la capitalismul de piață, ca principii fundamentale de organizare ale societăților moderne. Interesul fiecăruia repre-

zintă o bază mai puțin nobilă, dar mai stabilă decât virtutea, pe care să se sprijine societatea. Făurirea unei domnii a legii constituie una dintre cele mai remarcabile realizări ale civilizației occidentale, ale cărei beneficii devin și mai evidente prin comparație, când avem de-a face cu țări precum Rusia sau China, unde aceasta lipsește. (Francis Fukuyama, *Marea ruptură. Natura umană și refacerea ordinii sociale*)

Aplicații și teme de reflecție

1 Citiți cu atenție textul din *Capitalul* și încercați să răspundeți în scris următoarelor sarcini:

a. Formulați succint principalele idei susținute de autor.

b. Considerați că relația dintre muncitor și capitalist ar fi putut fi schimbată altfel decât prin revoluție? Argumentați-vă opțiunea.

c. Considerați exploatarea ca pe o acțiune lipsită de moralitate a capitalistului? De ce?

2 Arătați succint care este, conform poziției lui Tocqueville, importanța constituirii asociațiilor pentru regimurile democratice.

3 Tocqueville arată în lucrarea *Despre democrație în America*: „Prima dată când am auzit în Statele Unite că o sută de mii de oameni s-au angajat public să nu mai consume băuturi tari, lucrul mi s-a părut mai degrabă amuzant decât serios și la început nu am înțeles bine de ce acești cetățeni atât de cumpătați nu se mulțumeau să bea apă doar în sânul familiei lor. Am sfârșit prin a înțelege că acești o sută de mii de americani, înspăimântați de dezastrul pe care-l aducea patima beției, au dorit să sprijine astfel sobrietatea".

Plecând de la acest text construiți încă un argument în favoarea necesității asocierii în susținerea unui punct de vedere politic, moral sau intelectual pentru menținerea și dezvoltarea democrației.

4 Arătați succint care sunt ideile susținute de Fukuyama. Care este înțelesul conceptelor *democrație liberală*, *domnia legii*, *individualism*?

5 Daniel Bell, unul dintre teoreticienii societății postindustriale, considera în 1967 că intelectualii reprezintă „clasa socială într-adevăr nouă și potențial revoluționară", ea urmând să preia rolul de clasă revoluționară în locul proletariatului care se dovedea a nu mai fi astfel. Alți gânditori însă considerau că intelectualii sau nu sunt o clasă sau, dacă admitem că sunt, ea nu este în nici un caz revoluționară.

Alegeți una dintre aceste două poziții și construiți un argument în favoarea punctului de vedere ales luând în considerare următoarele afirmații posibile referitoare la intelectuali:

a. Membrii grupului de intelectuali sunt dispersați.
b. Intelectualii nu au interese de grup comune, așa cum au muncitorii sau burghezia.
c. Intelectualii au un puternic potențial revoluționar, dar el nu s-a manifestat încă.
d. Nu există partide politice doar ale intelectualilor.
e. Intelectualii sunt prezenți în toate formele de exercitare a puterii.
f. Intelectualii sunt legați mai mult de trecut (fiind cunoscători și realizatori de cultură) și nu pot înțelege viitorul.
g. Intelectualii nu au experiență în exercitarea puterii.

6 V. Pareto considera că între clasa muncitoare și burghezie se realizează un tip de alianță care dă naștere *pluto-democrației*. Aceasta reprezintă o formă mixtă de guvernare în care *plutocrația* desemna regimul burghez, iar *democrația* pe cel al muncitorilor.

Răspundeți succint următoarelor sarcini:

a. Încercați să stabiliți justețea acestei forme de guvernare din perspectiva poziției marxiste. Este posibilă alianța dintre cele două clase?
b. Încercați să stabiliți justețea acestei forme de guvernare din perspectiva poziției liberale.
c. Unii gânditori au considerat că *pluto-democrația* reprezintă de fapt procesul de îmburghezire a proletariatului. Credeți că este corect? De ce?

Pluto provine din grecescul *ploutos* care înseamnă avere, bogăție. Zeul împărăției subpământene, Hades, era invocat sub numele de Pluto (zeul cel bogat), el fiind declarat posesorul bogățiilor aflate în măruntaiele pământului.

Drepturile omului

Reprezentând un ansamblu de drepturi și obligații inspirate de filozofia luministă și provenite din teoria **drepturilor naturale,** drepturile omului sunt considerate atribute ale tuturor oamenilor, fără distincție de sex, rasă, religie statut sau naționalitate.

Declarația Universală a Drepturilor Omului a preluat din teoria drepturilor naturale ansamblul drepturilor politice și civice cărora le-a adăugat drepturi sociale și economice. Distincția dintre **drepturi pozitive** (drepturi ce permit suveranului — statului — legiferarea) și **drepturi negative** (drepturi ce interzic intervenția suveranului — statului — în spațiul individual), provenită din

tradiția dreptului natural, se suprapune în *Declarația Universală* distincției dintre **drepturi politice** și **drepturi sociale**.

Transpuse în practică de revoluțiile americană și franceză în secolul al XVIII-lea, drepturile naturale îmbracă deja formula de drepturi ale omului o dată cu *Declarația Drepturilor Omului și Cetățeanului*, legiferată în contextul Revoluției Franceze de la 1789. Afirmarea drepturilor omului în constituțiile liberale ale secolului al XIX-lea a consacrat formalizarea juridică a acestora. De aceea asigurarea drepturilor omului, mai ales după al doilea război mondial, a presupus existența **statului de drept**, al cărui scop este protejarea libertăților și limitarea arbitrarului puterii.

Declarația Universală a Drepturilor Omului, aprobată de Adunarea Generală a Organizației Națiunilor Unite la 10 decembrie 1948, intenționa, ca urmare a experienței traumatice a celui de al doilea război mondial, să instituie un sistem de prescripții prin care să se asigure protecția persoanelor împotriva puterii discreționare și a tendințelor dictatoriale ale guvernelor.

Teoria statului de drept evocă un sistem în care statul reprezintă personificarea unei ordini juridice care are la bază **principiul ierarhizării normelor**. Pentru teoreticienii statului de drept o normă juridică nu poate fi validă decât în măsura în care ea satisface atât prin modul de legiferare cât și prin conținutul său determinările generate de norme de nivel superior. Singura normă ce nu depinde de o altă normă este **Constituția**; ea reprezintă modul în care poporul se constituie în putere și este expresia voinței generale. De aceea sunt prevăzute mecanisme de control pentru a verifica conformitatea normelor inferioare cu cele superioare.

Cultura legii, prin rolul proeminent pe care îl acordă valorilor de **dreptate** și **egalitate**, este o componentă esențială a democrației, înțeleasă nu doar ca simplu mecanism instituțional, ci ca o stare de spirit a societății.

Libertatea de decizie a statului este limitată în cazul statului de drept de existența unor norme juridice superioare a căror respectare este asigurată de existența unei **puteri judecătorești imparțiale**. Judecătorul este deci cheia de boltă a realizării statului de drept. Căci ierarhia normelor nu devine efectivă decât dacă acestea sunt juridic sancționate. Drepturile fundamentale nu sunt în mod real asigurate decât dacă justiția le protejează.

Cultul legii implică o nouă viziune asupra democrației, care nu mai este doar un instrument între altele, ci devine în societățile contemporane **o formă de participare a cetățenilor la luarea deciziilor și de garantare a drepturilor și libertăților**. Statul de drept devine astfel un element esențial al unei democrații lărgite, în care noi actori își fac simțită prezența. Orice ordine juridică este lipsită însă de suport în măsura în care nu își găsește fundamentul în societate.

La 3 septembrie 1953 a intrat în vigoare Convenția Europeană a Drepturilor Omului pe care România a ratificat-o la 20 iunie 1994.

Statul de drept și **societatea civilă**, noțiuni și realități complementare, se fondează pe aceleași principii constitutive: drepturile omului. Societatea civilă, ca asociere voluntară a indivizilor,

are ca fundament libertățile și drepturile ce rezultă din asumarea conștientă și activă a calității de cetățeni.

T E X T E

DECLARAȚIA UNIVERSALĂ A DREPTURILOR OMULUI
PREAMBUL

Considerând că recunoașterea demnității inerente tuturor membrilor familiei umane și a drepturilor lor egale și inalienabile constituie fundamentul libertății, dreptății și păcii în lume,

Considerând că ignorarea și disprețuirea drepturilor omului au dus la acte de barbarie care revoltă conștiința omenirii și că făurirea unei lumi în care ființele umane se vor bucura de libertatea cuvântului și a convingerilor și vor fi eliberate de teamă și mizerie a fost proclamată drept cea mai înaltă aspirație a oamenilor,

Considerând că este esențial ca drepturile omului să fie ocrotite de autoritatea legii pentru ca omul să nu fie silit să recurgă, ca soluție extremă, la revoltă împotriva tiraniei și asupririi,

Considerând că este esențial a se încuraja dezvoltarea relațiilor prietenești între națiuni,

Considerând că în Chartă popoarele Organizației Națiunilor Unite au proclamat din nou credința lor în drepturile fundamentale ale omului, în demnitatea și în valoarea persoanei umane, drepturi egale pentru bărbați și femei și că au hotărât să favorizeze progresul social și îmbunătățirea condițiilor de viață în cadrul unei libertăți mai mari,

Considerând că statele membre s-au angajat să promoveze în colaborare cu Organizația Națiunilor Unite respectul universal și efectiv față de drepturile omului și libertățile fundamentale, precum și respectarea lor universal și efectivă,

Considerând că o concepție comună despre aceste drepturi și libertăți este de cea mai mare importanță pentru realizarea deplină a acestui angajament,

ADUNAREA GENERALĂ proclamă prezenta DECLARAȚIE UNIVERSALĂ A DREPTURILOR OMULUI ca ideal comun spre care trebuie să tindă toate popoarele și toate națiunile, pentru ca toate persoanele și toate organele societății să se străduiască, având această Declarație permanent în minte, ca prin învățătură și educație să dezvolte respectul pentru aceste drepturi și libertăți și să asigure, prin măsuri progresive, de ordin

În 1215, în Anglia, regele Ioan fără de Țară este obligat să semneze un document care garantează dreptul de a nu fi închis, exilat sau deposedat de avere fără o judecată dreaptă. Acest document s-a numit *Magna Charta Libertatum*.

național și internațional, recunoașterea și aplicarea lor universală și efectivă, atât în sânul popoarelor statelor membre, cât și al celor din teritoriile aflate sub jurisdicția lor.

ARTICOLUL 1

Toate ființele umane se nasc libere și egale în demnitate și în drepturi. Ele sunt înzestrate cu rațiune și conștiință și trebuie să se comporte unele față de altele în spiritul fraternității.

ARTICOLUL 2

Fiecare om se poate prevala de toate drepturile și libertățile proclamate în prezenta Declarație fără nici un fel de deosebire, ca, de pildă, deosebirea de rasă, culoare, sex, limbă, religie, opinie politică sau orice altă opinie, de origine națională sau socială, avere, naștere sau orice alte împrejurări.

În afară de aceasta, nu se va face nici o deosebire după statutul politic, juridic sau internațional al țării sau al teritoriului de care ține o persoană, fie că această țară sau teritoriu sunt independente, sub tutelă, neautonome sau supuse vreunei alte limitări a suveranității.

ARTICOLUL 3

Orice ființă umană are dreptul la viață, la libertate și la securitatea persoanei sale.

ARTICOLUL 4

Nimeni nu va fi ținut în sclavie, nici în servitute; sclavajul și comerțul cu sclavi sunt interzise sub toate formele lor.

ARTICOLUL 5

Nimeni nu va fi supus la torturi, nici la pedepse sau tratamente crude, inumane sau degradante.

ARTICOLUL 6

Fiecare om are dreptul să i se recunoască pretutindeni personalitatea juridică.

ARTICOLUL 7

Toți oamenii sunt egali în fața legii și au, fără nici o deosebire, dreptul la o egală protecție a legii. Toți oamenii au dreptul la o protecție egală împotriva oricărei discriminări care ar viola pre-

zenta Declarație și împotriva oricărei provocări la o asemenea discriminare.

ARTICOLUL 8

Orice persoană are dreptul la satisfacție efectivă din partea instanțelor juridice naționale competente împotriva actelor care violează drepturile fundamentale ce-i sunt recunoscute prin constituție sau lege.

ARTICOLUL 9

Nimeni nu trebuie să fie arestat, deținut sau exilat în mod arbitrar.

ARTICOLUL 10

Orice persoană are dreptul în deplină egalitate de a fi audiată în mod echitabil și public de către un tribunal independent și imparțial care va hotărî, fie asupra drepturilor și obligațiilor sale, fie asupra temeiniciei oricărei acuzații în materie penală îndreptată împotriva sa.

ARTICOLUL 11

1. Orice persoană acuzată de comiterea unui act cu caracter penal are dreptul să fie presupusă nevinovată până când vinovăția sa va fi stabilită în mod legal în cursul unui proces public în care i-au fost asigurate toate garanțiile necesare apărării sale.
2. Nimeni nu va fi condamnat pentru acțiuni sau omisiuni care nu constituiau, în momentul când au fost comise, un act cu caracter penal conform dreptului internațional sau național. De asemenea, nu se va aplica nici o pedeapsă mai grea decât aceea care era aplicabilă în momentul când a fost săvârșit actul cu caracter penal.

Având nevoie de bani, regele Carol I al Angliei a hotărât să-i strângă de la populație fără să se consulte cu Parlamentul. El a folosit o cale ilegală de a obține banii de la supușii săi. În 1628, Parlamentul l-a forțat pe rege să accepte *Petiția drepturilor*, care garanta anumite drepturi fundamentale pe care nimeni nu le va putea încălca.

ARTICOLUL 12

Nimeni nu va fi supus la imixtiuni arbitrare în viața sa personală, în familia sa, în domiciliul său sau în corespondența sa, nici la atingeri aduse onoarei și reputației sale. Orice persoană are dreptul la protecția legii împotriva unor asemenea imixtiuni sau atingeri.

ARTICOLUL 13

1. Orice persoană are dreptul de a circula în mod liber și de a-și alege reședința în interiorul granițelor unui stat.
2. Orice persoană are dreptul de a părăsi orice țară, inclusiv a sa, și de a reveni în țara sa.

ARTICOLUL 14

1. În caz de persecuție, orice persoană are dreptul de a cere azil și de a beneficia de azil în alte țări.
2. Acest drept nu poate fi invocat în caz de urmărire ce rezultă în mod real dintr-o crimă de drept comun sau din acțiuni contrare scopurilor și principiilor Organizației Națiunilor Unite.

ARTICOLUL 15

1. Orice persoană are dreptul la o cetățenie.
2. Nimeni nu poate fi lipsit în mod arbitrar de cetățenia sa sau de dreptul de a-și schimba cetățenia.

ARTICOLUL 16

1. Cu începere de la împlinirea vârstei legale, bărbatul și femeia, fără nici o restricție în ce privește rasa, naționalitatea sau religia, au dreptul de a se căsători și de a întemeia o familie. Ei au drepturi egale la contractarea căsătoriei, în decursul căsătoriei și la desfacerea ei.
2. Căsătoria nu poate fi încheiată decât cu consimțământul liber și deplin al viitorilor soți.
3. Familia constituie elementul natural și fundamental al societății și are dreptul la ocrotire din partea societății și a statului.

ARTICOLUL 17

1. Orice persoană are dreptul la proprietate, atât singură, cât și în asociație cu alții.
2. Nimeni nu poate fi lipsit în mod arbitrar de proprietatea sa.

ARTICOLUL 18

Orice om are dreptul la libertate de gândire, de conștiință și religioasă; acest drept include libertatea de a-și schimba religia sau convingerea, precum și libertatea de a-și manifesta religia sau convingerea, singur sau împreună cu alții, atât în mod public, cât și privat, prin învățătură, practici religioase, cult și îndeplinirea riturilor.

Declarația de Independență, adoptată la 4 iulie 1776 în America, recunoaște faptul că „toți oamenii sunt egali prin naștere, că sunt înzestrați de Creator cu anumite drepturi inalienabile, printre care se numără dreptul la viață, la libertate și la căutarea fericirii".

ARTICOLUL 19

Orice om are dreptul la libertatea opiniilor și exprimării; acest drept include libertatea de a avea opinii fără imixtiune din afară, precum și libertatea de a căuta, de a primi și de a răspândi informații și idei prin orice mijloace și independent de frontierele de stat.

ARTICOLUL 20

1. Orice persoană are dreptul la libertatea de întrunire și de asociere pașnică.
2. Nimeni nu poate fi silit să facă parte dintr-o asociație.

ARTICOLUL 21

1. Orice persoană are dreptul de a lua parte la conducerea treburilor publice ale țării sale, fie direct, fie prin reprezentanți liber aleși.
2. Orice persoană are dreptul de acces egal la funcțiile publice din țara sa.
3. Voința poporului trebuie să constituie baza puterii de stat; această voință trebuie să fie exprimată prin alegeri nefalsificate, care să aibă loc în mod periodic prin sufragiu universal, egal și exprimat prin vot secret sau urmând o procedură echivalentă care să asigure libertatea votului.

ARTICOLUL 22

Orice persoană, în calitatea sa de membru al societății, are dreptul la securitatea socială; ea este îndreptățită ca prin efortul național și colaborarea internațională, ținându-se seama de organizarea și resursele fiecărei țări, să obțină realizarea drepturilor economice, sociale și culturale indispensabile pentru demnitatea sa și libera dezvoltare a personalității sale.

ARTICOLUL 23

1. Orice persoană are dreptul la muncă, la libera alegere a muncii sale, la condiții echitabile și satisfăcătoare de muncă, precum și la ocrotirea împotriva șomajului.
2. Toți oamenii, fără nici o discriminare, au dreptul la salariu egal pentru muncă egală.
3. Orice om care muncește are dreptul la o retribuție echitabilă și satisfăcătoare care să-i asigure atât lui, cât și familiei sale, o existență conformă cu demnitatea umană și completată, la nevoie, prin alte mijloace de protecție socială.
4. Orice persoană are dreptul de a întemeia sindicate și de a se afilia la sindicate pentru apărarea intereselor sale.

Habeas Corpus Act (1679) este adoptat de Parlamentul Angliei, fiind îndreptat împotriva practicilor arbitrare ale regelui. Documentul prevede că justiția este singura în măsură să decidă privarea de libertate a unei persoane.

ARTICOLUL 24

Orice persoană are dreptul la odihnă și recreere, inclusiv la o limitare rezonabilă a zilei de muncă și la concedii periodice plătite.

ARTICOLUL 25

1. Orice persoană are dreptul la un nivel de trai care să-i asigure sănătatea și bunăstarea, lui și a familiei sale, cuprinzând hrana, îmbrăcămintea, locuința, îngrijirea medicală, precum și serviciile sociale necesare; ea are dreptul la asigurare în caz de șomaj, boală, invaliditate, văduvie, bătrânețe sau în celelalte cazuri de pierdere a mijloacelor de subzistență, în urma unor împrejurări independente de voința sa.
2. Mama și copilul au dreptul la ajutor și ocrotire deosebite. Toți copiii, fie că sunt născuți în cadrul căsătoriei sau în afara acesteia, se bucură de aceeași protecție socială.

ARTICOLUL 26

1. Orice persoană are dreptul la învățătură. Învățământul trebuie să fie gratuit, cel puțin în ceea ce privește învățământul elementar și general. Învățământul elementar trebuie să fie obligatoriu. Învățământul tehnic și profesional trebuie să fie la îndemâna tuturor, iar învățământul superior trebuie să fie de asemenea egal, accesibil tuturor, pe bază de merit.
2. Învățământul trebuie să urmărească dezvoltarea deplină a personalității umane și întărirea respectului față de drepturile omului și libertățile fundamentale. El trebuie să promoveze înțelegerea, toleranța, prietenia între toate popoarele și toate grupurile rasiale sau religioase, precum și dezvoltarea activității Organizației Națiunilor Unite pentru menținerea păcii.
3. Părinții au dreptul de prioritate în alegerea felului de învățământ pentru copiii lor minori.

ARTICOLUL 27

1. Orice persoană are dreptul de a lua parte în mod liber la viața culturală a colectivității, de a se bucura de arte și de a participa la progresul științific și la binefacerile lui.
2. Fiecare om are dreptul la ocrotirea intereselor morale și materiale care decurg din orice lucrare științifică, literară sau artistică al cărei autor este.

ARTICOLUL 28

Orice persoană are dreptul la o orânduire socială și internațională în care drepturile și libertățile expuse în prezenta Declarație pot fi pe deplin înfăptuite.

ARTICOLUL 29

1. Orice persoană are îndatoriri față de colectivitate, deoarece numai în cadrul acesteia este posibilă dezvoltarea liberă și deplină a personalității sale.

Din enunțarea dreptului de a participa la viața politică nu a rezultat automat și realizarea efectivă a lui. Astfel populația de culoare din SUA a dobândit drept de vot în 1965. Elveția a fost ultima țară care a acordat drept de vot femeilor abia în 1971.

2. În exercitarea drepturilor și libertăților sale, fiecare persoană este supusă numai îngrădirilor stabilite prin lege, exclusiv în scopul de a asigura cuvenita recunoaștere și respectare a drepturilor și libertăților altora și ca să fie satisfăcute justele cerințe ale moralei, ordinii publice și bunăstării generale într-o societate democratică.
3. Aceste drepturi și libertăți nu vor putea fi în nici un caz exercitate contrar scopurilor și principiilor Organizației Națiunilor Unite.

ARTICOLUL 30

Nici o dispoziție a prezentei Declarații nu poate fi interpretată ca implicând pentru vreun stat, grupare sau persoană dreptul de a se deda la vreo activitate sau de a săvârși vreun act îndreptat spre desființarea unor drepturi sau libertăți enunțate în prezenta Declarație.

Aplicații și teme de reflecție

1 Citiți cu atenție *Declarația Universală* și rezolvați în scris următoarele sarcini:
- Dați câte cinci exemple de drepturi politice, de drepturi sociale, de drepturi pozitive și de drepturi negative.
- Se repetă vreunul dintre ele? De ce?
- Formați perechi de drepturi a căror realizare practică ar putea ridica unele dificultăți în respectarea lor integrală în același timp și pentru aceleași persoane.

2 Credeți că drepturile politice conținute în *Declarația Universală a Drepturilor Omului* sunt compatibile cu contexte culturale diferite de cel occidental, de exemplu islamic sau budist? Argumentați-vă răspunsul.

3 În dialogul *Republica*, Platon argumentează că nu s-ar proceda nedrept dacă unui dulgher grav bolnav i s-ar refuza îngrijirea medicală de care are nevoie, în cazul în care aceasta nu l-ar ajuta să își îndeplinească pe mai departe rolul pe care îl are în societate.

a. Comparați susținerea lui Platon cu cerințele formulate în *Declarația Universală a Drepturilor Omului*, articolul 25.

b. Care credeți că sunt motivele care l-au determinat pe Platon să susțină un astfel de punct de vedere?

4 Articolul 1 al *Declarației* arată că „Toate ființele umane se nasc libere și egale în demnitate și în drepturi. Ele sunt înzestrate cu rațiune și conștiință și trebuie să se comporte unele față de altele în spiritul fraternității".

Încercați să răspundeți în scris următoarelor sarcini:

a. Care sunt drepturile pe care le au toate persoanele prin naștere?
b. Ce presupune faptul că persoanele trebuie să se comporte unele față de altele în spiritul fraternității?
c. Ce înseamnă egalitatea în demnitate dintre oameni?

5 Între poziția kantiană referitoare la om (pe care ați discutat-o în primul capitol al manualului) și fundamentul filozofic al *Declarației* există unele asemănări. Recitiți textele și formulați succint asemănările.

Construiți un punct de vedere din care să rezulte acordul sau dezacordul vostru în legătură cu aceste asemănări.

6 Citiți următoarele două texte:

a. „Umanitatea însăși este o demnitate, așadar omul nu poate fi folosit de către nici un om (nici de către altul, nici chiar de către el însuși) doar ca mijloc, ci întotdeauna numai ca scop și în aceasta constă demnitatea sa (personalitatea), prin care el se ridică deasupra tuturor celorlalte ființe ale lumii care nu sunt oameni, dar pe care totuși le poate întrebuința; prin urmare, el se ridică deasupra tuturor lucrurilor.“ (Kant)
b. „Poate că va veni ziua când celelalte creaturi animale vor dobândi drepturile care le-au fost refuzate de mâna tiraniei. Francezii au înțeles deja că nu putem lăsa o ființă umană în seama capriciului asupritorului pentru simplul motiv că pielea ei este neagră. Tot așa, poate că va veni și ziua când se va recunoaște că numărul picioarelor, pilozitatea pielii sau terminația osului sacral sunt motive total insuficiente pentru a abandona o ființă sensibilă unei astfel de sorți. Dar atunci pe ce alt motiv am mai putea marca linia de netrecut? Să fie facultatea de a raționa, sau poate cea de a vorbi? Dar un cal matur sau un câine sunt fără discuție animale mai raționale și mai comunicative decât un copil de o zi, de o săptămână sau chiar de o lună. Întrebarea nu este: Pot ele *raționa*? Nici: Pot ele *vorbi*? Ci: Pot ele *suferi*?“ (Bentham)

Răspundeți succint următoarelor sarcini:

a. Considerați că se poate vorbi și de drepturi ale animalelor, nu numai ale omului?
b. Cum interpretați experimentarea medicamentelor pe animale?
c. Dați elemente din legislația românească referitoare la tratamentul aplicat de om animalelor.
d. Sunteți de acord cu acordarea drepturilor în baza capacității de a suferi și nu a celei de a raționa? De ce?
e. Cum ar influența rezolvarea acestei probleme definirea omului?

4 CUNOAȘTEREA

Ce este cunoașterea?

Epistemologia este un domeniu al cercetării filozofice care studiază natura și limitele cunoașterii omenești.

Ca ființe umane, ne stă în putință să dobândim cunoștințe despre lumea în care trăim. Bineînțeles, această capacitate nu este infailibilă, căci adesea lucruri pe care le credem adevărate se dovedesc false, iar ceea ce credeam fals se dovedește adevărat.

Filozofii, care obișnuiesc să pună întrebări despre lucruri pe care mulți oameni le iau pur și simplu ca atare, s-au aplecat îndelung asupra fenomenului cunoașterii omenești.

Ce înseamnă „a ști" ceva despre lume? Să presupunem, de pildă, că aveți de calculat o integrală definită foarte grea. Ați obținut, să zicem, rezultatul 9. Prin urmare, veți susține opinia că valoarea integralei este 9, că deci propoziția „valoarea integralei este 9" e adevărată. Dar, uitându-vă încă o dată la rezolvare, constatați că ați comis, la un moment dat, o greșeală. Ce veți putea conchide de aici cu privire la opinia pe care o aveți asupra valorii integralei? Sigur ceva este în neregulă cu ea. Dar ce anume? În primul rând, nu mai aveți siguranța că rezultatul căutat este 9, deci că opinia este adevărată. Dacă, refăcând cu atenție exercițiul, obțineți 7 ca rezultat, veți respinge ca falsă vechea opinie.

Rezolvând exercițiul, voiați *să cunoașteți* care este valoarea acelei integrale. Când susțineați, în mod fals, că este 9, desigur că nu știați, nu cunoșteați care este acea valoare: căci, pentru a reprezenta cunoaștere, o opinie trebuie să fie adevărată.

Însă, chiar dacă o opinie a noastră e adevărată, încă nu putem spune că ea reprezintă o cunoștință. Să presupunem că, atunci când ați refăcut calculul integralei, ați obținut tot rezultatul 9 (iar în culegerea din care ați luat exercițiul se arată că exact atât trebuia să obțineți). Atunci înseamnă că opinia veche era adevărată. Dar nu puteți spune că știați, cunoșteați că valoarea integralei era 9, fiindcă rezultatul inițial fusese obținut numai

În general, cunoașterea presupune deci
1) ca **opiniile pe care le susținem să fie adevărate** și
2) să fim în măsură **să indicăm motive solide** în favoarea lor.

accidental. Deși opinia era adevărată, ei îi lipsea ceva pentru a fi cunoaștere: neștiind rezolvarea corectă a exercițiului, înseamnă că, de fapt, nu aveați o întemeiere corectă a rezultatului.

În exemplul nostru, rezolvarea corectă a exercițiului — adică folosirea corespunzătoare a teoremelor analizei matematice — era acel motiv prin care puteați justifica susținerea că valoarea integralei este 9. În alte cazuri, indicăm în sprijinul opiniilor noastre motive de alte genuri. Bunăoară, când susținem că afară ninge ne bazăm pe faptul că ne-am uitat pe geam și am văzut cum e vremea; motivul pentru care susținem că al Doilea Război Mondial a început în 1939 este acela că toate mărturiile pe care le cunoaștem privitoare la acest eveniment (povestirile oamenilor în vârstă, documentele istorice, filme etc.) cad de acord în acest sens.

Se poate întâmpla însă ca motivele pe care le invocăm în sprijinul unei opinii să nu fie solide. De pildă, s-ar putea să fi avut o halucinație când am văzut că afară ninge; sau s-ar putea ca teoremele matematice să fie incorecte etc. De asemenea, oamenilor li se poate întâmpla să considere că au motive foarte temeinice pentru a susține o opinie, chiar dacă în realitate acestea sunt foarte șubrede. Opinia că *Soarele* se învârte în jurul *Pământului* părea să fie sprijinită de întreaga experiență și, deci, părea bine asigurată. Dar cunoașterea unor noi date a dovedit că ea nu poate fi păstrată, oricât de puternice păreau să fie motivele în favoarea ei.

Nicolaus Copernic (1473–1543) a fost considerat întemeietor al astronomiei moderne. El a fost primul care a respins geocentrismul, readucând în discuție teoria heliocentrică, avansată în Antichitate de Aristarh din Samos (contemporan cu Euclid).

Oricât ar fi de greu să le separăm, simpla opinie și cunoașterea nu trebuie deci confundate. Mitul peșterii, din *Republica* lui Platon, pune cu o deosebită forță această idee.

Mitul peșterii sugerează că, în formarea opiniilor, oamenii au la dispoziție două mari izvoare: pe de o parte, experiența, pe de alta, rațiunea. Potrivit lui Platon, lumea experienței este numai o umbră, un reflex al lumii reale, inteligibile. De aceea, ideile pe care ni le formăm cu ajutorul simțurilor, prin experiență, sunt simple păreri, ele nu reprezintă cunoaștere veritabilă, știință. Dimpotrivă, ideile pe care ni le formăm atunci când cugetăm asupra inteligibilului au acest caracter.

TEXTE

MITUL PEȘTERII

1. „Mai departe — am zis — asemuiește firea noastră în privința educației și a lipsei de educație cu următoarea întâmplare: iată mai mulți oameni aflați într-o încăpere subpământeană, ca

Sistemul filozofic construit de Platon cuprinde dialoguri grupate, de regulă, astfel:

a) *dialoguri socratice* (de exemplu *Protagoras*, *Ion*, *Criton*, *Alcibiade*, *Laches*);
b) *dialoguri de maturitate: Menon*, *Banchetul*, *Phaidon*, *Republica*;
c) *dialoguri de bătrânețe: Parmenide*, *Sofistul*, *Timaios*, *Legile* (rămas neîncheiat).

într-o peșteră, al cărei drum de intrare dă spre lumină, drum lung față de (lungimea) întregului peșterii. În această încăpere ei se găsesc, încă din copilărie, cu picioarele și grumazurile legate, astfel încât trebuie să stea locului și să privească doar înainte, fără să poată să-și rotească capetele din pricina legăturilor. Lumina le vine de sus și de departe, de la un foc aprins înapoia lor; iar între foc și oamenii legați este un drum așezat mai sus, de-a lungul căruia, iată, e zidit un mic perete, așa cum este paravanul scamatorilor, pus dinaintea celor ce privesc, deasupra căruia își arată ei scamatoriile."

„Văd" — spuse el.

„[…] mai încearcă să vezi și că, de-a lungul acestui perete, niște oameni poartă felurite obiecte care depășesc în înălțime zidul, mai poartă și statui de oameni, ca și alte făpturi de piatră sau lemn, lucrate în chipul cel mai divers. Iar dintre cei care le poartă, unii, cum e și firesc, scot sunete, alții păstrează tăcerea".

„Ciudată imagine și ciudați sunt oamenii legați".

„Sunt asemănători nouă — am spus. Căci crezi că astfel de oameni au văzut, mai întâi, din ei înșiși, cât și din soții lor, altceva decât umbrele care cad, aruncate de foc, pe zidul de dinaintea lor?"

„Cum ar putea vedea altceva — spuse el — dacă întreaga viață sunt siliți să-și țină capetele nemișcate?"

„Dar ce ar putea vedea din obiectele purtate? Oare nu tot același lucru?"

„Bun, și?"

„Iar dacă ei ar fi în stare să stea de vorbă unii cu alții, nu crezi că oamenii noștri ar socoti că, numind aceste umbre pe care le văd ei, numesc realitatea?"

„Necesar."

„Și ce-ar face dacă zidul de dinainte al închisorii ar avea un ecou? Când vreunul dintre cei ce trec ar emite vreun sunet, crezi că ei ar socoti emisiunea sunetelor iscată fiind de altceva, în afara umbrei ce le trece pe dinainte?"

„Pe Zeus, — răspunse el — nu cred!"

„În general, deci — am spus eu —, asemenea oameni nu ar putea lua drept adevăr decât umbrele lucrurilor."

„E cu totul obligatoriu."

2. „Privește acum în ce fel ar putea fi dezlegarea lor din lanțuri și vindecarea de lipsa lor de minte, dacă așa ceva le-ar sta în fire: atunci când vreunul dintre ei s-ar pomeni dezlegat și silit, deodată, să se ridice, să-și rotească grumazul, să umble și să privească spre lumină, făcând el toate acestea, ar resimți tot felul de dureri, iar din pricina strălucirii focului n-ar putea privi acele obiecte, ale căror umbre le văzuse mai înainte. Ce crezi că

ar zice, dacă cineva i-ar spune că ceea ce văzuse mai înainte erau deșertăciuni, dar că acum se află mai aproape de ceea-ce-este și că, întors către ceea-ce-este în mai mare măsură, vede mai conform cu adevărul? În plus, dacă, arătându-i-l pe fiecare din obiectele purtate, l-ar sili, prin întrebări, să răspundă ce anume este lucrul respectiv? Nu crezi că el s-ar putea afla în încurcătură și că ar putea socoti că cele văzute mai înainte erau mai adevărate decât cele arătate acum?“

„Ba da.“

„Iar dacă l-ar sili să privească spre lumina însăși, nu crezi că l-ar durea ochii și că ar da fuga îndărăt, întorcându-se spre acele lucruri pe care poate să le vadă și le-ar socoti pe acestea, în fapt, mai sigure decât cele arătate?“

„Chiar așa!“

3. „Dar dacă cineva l-ar smulge cu forța din locuința aceasta, ducându-l pe un suiș greu și pieptiș, nedându-i drumul până ce nu l-ar fi tras la lumina soarelui, oare nu ar suferi și nu s-ar mânia că e tras? Iar când ar ieși la soare, nu i s-ar umple ochii de strălucire, astfel încât nu ar putea vedea nimic din lucrurile socotite acum adevărate?“

„N-ar putea, cel puțin îndată, să le vadă!“ — grăi el.

„Cred că ar avea nevoie de obișnuință, dacă ar fi ca să vadă lumea cea de sus. Iar mai întâi, el ar vedea mai lesne umbrele, după aceea oglindirile oamenilor și ale celorlalte lucruri, apoi lucrurile ele însele. În continuare, i-ar fi mai ușor să privească cu timpul ceea ce e pe cer și cerul însuși, privind deci lumina stelelor și a lunii mai curând decât, în timpul zilei, soarele și lumina sa.

„Cum de nu!“

„La urmă, el va privi soarele, nu în apă, nici reflexiile sale în vreun loc străin, ci l-ar putea vedea și contempla, așa cum este, pe el însuși, în locul său propriu.“

„Necesar.“

„După aceasta, ar cugeta în legătură cu soarele cum că acesta determină anotimpurile și anii, că el cârmuiește totul în lumea vizibilă, fiind cumva răspunzător și pentru toate imaginile acelea, văzute de ei (în peșteră).“

„E clar că aici va ajunge, după ce va fi străbătut toate celelalte etape.“

„Ei, și nu crezi că dacă omul acesta și-ar aminti de prima sa locuință, de înțelepciunea de acolo, ca și de părtașii săi la lanțuri, el s-ar socoti pe sine fericit de pe urma schimbării, iar de ceilalți i-ar fi milă?“

„Cu totul.“

„Sunt râuri care își sapă albia prin munți de var; ele trec prin sânul munților și ies din nou la iveală la depărtări considerabile ca râuri mari. Când căutăm izvorul lucrurilor, pățim cam ce pățim cu râurile acestea; tot mergem pe albie în sus și credem că acolo e izvorul râului unde-l vedem ieșind din sânul muntelui… Dar izvorul e cu mult, cu mult mai departe.“

L. Blaga

„Iar dacă la ei ar exista laude și cinstiri și s-ar da răsplata celui mai ager în a vedea umbrele ce trec alături și care își amintește cel mai bine cele ce, de obicei, se preced, se succed sau trec laolaltă, și care, în temeiul acestor observații, ar putea cel mai bine să prezică ce urmează în viitor să se mai întâmple, li se pare oare că omul nostru ar putea să poftească răsplățile acelea și să-i invidieze pe cei onorați la ei și aflați la putere? Sau ar simți ce spune Homer, voind nespus mai degrabă argat să fie pe pământ la cineva neînsemnat, sărman și fără de stare, consimțind să facă orișice mai degrabă decât să aibă părerile de acolo și să trăiască în acel chip?“

„Așa cred — zise el. Ar voi să pățească orice mai curând decât să trăiască în acel chip.“

4. Mai gândește-te și la următorul aspect: dacă, iarăși, acel om, coborând, s-ar așeza în același scaun de unde a plecat, oare nu ar avea ochii plini de întunecime, sosind deodată dinspre lumea însorită?“

„Ba da“ — zise.

„Iar dacă el ar trebui din nou ca, interpretând umbrele acelea, să se ia la întrecere cu oamenii ce au rămas totdeauna legați și dacă ar trebui s-o facă chiar în clipa când nu vede bine, înainte de a-și obișnui ochii, iar dacă acest timp cerut de reobișnuire nu ar fi cu totul scurt, oare nu ar da el prilej de râs? Și nu s-a spune despre el că, după ce s-a urcat, a revenit cu vederea coruptă și că, deci, nici nu merită să încerci a sui? Iar pe cel ce încearcă să-i dezlege și să-i conducă pe drum în sus, în caz că ei ar putea să pună mâinile pe el și să-l ucidă, oare nu l-ar ucide?“

„Ba chiar așa.“

5. Iată, dragă Glaucon — am spus eu —, imaginea care trebuie în întregime pusă în legătură cu cele zise mai înainte: domeniul deschis vederii e asemănător cu locuința-închisoare, lumina focului din ea — cu puterea soarelui. Iar dacă ai socoti urcușul și contemplarea lumii de sus ca reprezentând suișul sufletului către locul inteligibilului, ai înțelege bine ceea ce nădăjduiam să spun, de vreme ce așa ceva e de dorit să asculți. Dacă nădejdea aceasta e îndreptățită, zeul o știe. (Platon, *Republica*)

Acest pasaj amintește de destinul lui Socrate, al cărui elev fusese Platon. În anul 399 î. Hr. Socrate este acuzat de Anytos (om politic), Meletos (poet) și Lycon (orator) că nu recunoaște zeii cetății și corupe tineretul. Are loc un proces la sfârșitul căruia se ia decizia cu 281 de voturi pentru și 220 împotrivă ca Socrate să fie pedepsit. Socrate acceptă sentința și bea cupa cu otravă (cucută), spre marea durere a discipolilor săi, printre care se afla și Platon.

CE E CUNOAȘTEREA?

La prima vedere ne-am putea imagina că noțiunea de cunoaștere poate fi definită drept „convingere adevărată“. Atunci când ceea ce credem este adevărat, s-ar putea spune că am dobândit cunoașterea a ceea ce credem. Însă așa ceva nu s-ar potrivi cu modul în care cuvântul este folosit de obicei. Pentru a lua

Bertrand Russell, filozof britanic cu studii de matematică și filozofie. În 1950 a luat Premiul Nobel pentru literatură.

un exemplu foarte trivial: dacă un om crede că numele fostului prim-ministru începe cu B, el crede ceva adevărat, deoarece fostul prim-ministru este Sir Henry Campbell Bannerman. Însă, chiar dacă el crede că dl. Balfour este fostul prim-ministru, el tot va crede că numele fostului prim-ministru începe cu B, și totuși această convingere, deși adevărată, nu ar fi considerată cunoaștere. Dacă printr-o anticipare inteligentă un ziar anunță rezultatul unei bătălii înainte de primirea oricărei telegrame ce dă rezultatul, cu ceva noroc ar putea anunța ceea ce, mai apoi, să se dovedească rezultatul real și să îi convingă pe cititorii săi mai puțin experimentați. Însă, în pofida adevărului convingerii lor, nu se poate spune că ei posedă cunoaștere. Este deci limpede că o convingere adevărată nu este cunoaștere atunci când este dedusă dintr-o convingere falsă.

Analog, nu se poate numi cunoaștere o convingere adevărată atunci când este dedusă printr-un raționament greșit, chiar dacă premisele din care este dedusă sunt adevărate. Dacă știu că toți grecii sunt oameni și că Socrate era om și trag concluzia că Socrate era grec, nu se poate spune că știu că Socrate era grec, deoarece, deși premisele și concluzia mea sunt adevărate, concluzia nu rezultă din premise. (B. Russell, *Problemele filozofiei*)

Aplicații și teme de reflecție

1 Citiți cu atenție propozițiile următoare în care apare termenul „adevăr". Ce înțeles are el în fiecare din aceste propoziții?

a. Propoziția „Zăpada este albă" e adevărată.
b. Hamlet nu a existat cu adevărat.
c. Să stabilim adevărul!
d. El este un om adevărat.
e. „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața." (*Ioan*, 14, 6)
f. Aceste perle nu sunt adevărate.

2 Luați două câte două următoarele cuvinte și încercați să precizați care sunt diferențele dintre înțelesul lor.

a. fals;
b. minciună;
c. eroare;
d. iluzie;
e. halucinație.

De fiecare dată, formulați propoziții prin care să ilustrați diferențele de înțeles dintre ele.

3 Se povestește că regele Carol al X-lea al Franței, fiind în vizită la școala Politehnică din Paris, încerca fără succes să înțeleagă cum era generată o anumită suprafață de o linie dreaptă.

La capătul explicației, văzând că monarhul nu s-a lămurit, profesorul a exclamat: „Ei bine, Sire, vă dau cuvântul meu de onoare că acesta este adevărul!“

Care este sursa umorului în această anecdotă? Cum este interpretat în text adevărul?

4 Dați exemple de propoziții care:

a. sunt atât adevărate, cât și conforme cu simțul comun;
b. sunt adevărate, însă neconforme cu simțul comun;
c. sunt false, însă conforme cu simțul comun;
d. sunt atât false, cât și neconforme cu simțul comun.

5 Analizați, pe fragmente, mitul peșterii și încercați să răspundeți în scris la următoarele întrebări:

- Se poate vorbi de o treptată eliberare a locuitorilor peșterii de sub stăpânirea aparenței?
- Prin ce se caracterizează fiecare treaptă?
- Care este cheia mitului peșterii?
- Cu ce ați asemăna în lumea obișnuită locuința-închisoare? Dar lumina focului? Dar soarele strălucitor?

6 Poate fi definită cunoașterea drept „convingere adevărată“? De ce? Construiți un alt exemplu decât cele din textul lui B. Russell.

7 Analizați următorul text și arătați dacă ați interpretat sau nu în același fel cu autorul lui mutarea din peșteră:

„Stare-de-neascundere“ se spune în greacă *aletheia*, cuvânt care se traduce prin „adevăr“. […] Adevăr înseamnă, la origine, ceea ce a fost smuls prin luptă dintr-o stare de ascundere. […] Deoarece, potrivit mitului lui Platon, neascunsul suprem trebuie smuls prin luptă unei ascunderi inferioare și persistente, tocmai de aceea mutarea din peșteră în spațiul liber al zilei luminoase este o luptă pe viață și pe moarte. Faptul că dobândirea prin luptă a neascunsului face parte din esența adevărului este indicat în chip expres în treapta a patra a mitului. (M. Heidegger)

Martin Heidegger (1889–1976)

Felurile adevărului

Când cineva își aranjează biblioteca, poate folosi diverse criterii pentru a pune cărțile în rafturi. De pildă, dacă se ghidează după conținutul cărților, va pune împreună cărțile de literatură, în alt raft cărțile de știință, în alt raft pe cele de filozofie etc. S-ar putea însă ca în aranjarea bibliotecii să folosească alt criteriu, de pildă anii când au fost tipărite cărțile, ori limba în

„Deseori ținem
la o credință nu fiindcă
ni s-a dovedit, ci fiindcă
nu ni s-a dovedit
contrariul ei.“

L. Blaga

care sunt scrise etc. Potrivit acestor criterii, cărțile vor fi puse în rafturi (de cele mai multe ori) în altă ordine decât cea care decurge din folosirea primului criteriu.

Ca și cărțile, propozițiile (sau judecățile) adevărate pot fi clasificate în diverse moduri. Să luăm, de pildă, următoarele propoziții:

1) 7 + 5 = 12.
2) Nici un celibatar nu este căsătorit.
3) Acest măr este roșu.
4) București este capitala României.

În aceste propoziții se spune ceva despre anumite lucruri: despre suma a două numere, despre celibatari, despre acest măr ori despre capitala României. Să ne gândim ce înseamnă „celibatar“. Dicționarul spune că înseamnă bărbat necăsătorit. De aceea, numai gândindu-ne la înțelesul acestui cuvânt știm că propoziția (2) e adevărată. Nu mai e nevoie de nici o altă informație pentru a ști acel lucru. Să ne gândim însă acum ce înseamnă „7 + 5“; înseamnă suma dintre numerele 7 și 5. Dar din aceasta nu decurge că noi știm care e acel număr ce rezultă prin adunare. Într-adevăr, pentru a-l afla trebuie să calculăm. Propoziția (1) transmite, deci, o informație care nu era cuprinsă deja în ideea de sumă a numerelor 7 și 5.

Unele propoziții adevărate, precum (1), dar și (3) și (4), transmit, așadar, o informație nouă; altele, precum (2), nu fac decât să expliciteze ceea ce era cuprins în înțelesul cuvintelor ce apar în ele. Primele se numesc *sintetice*, celelalte se numesc *analitice*.

Propozițiile adevărate pot fi clasificate și potrivit unui alt criteriu: după sursa din care au fost obținute. Unele provin din experiență (sunt *a posteriori*), altele sunt independente de aceasta (sunt *a priori*). Numai prin experiență am aflat care e culoarea acestui măr sau care e capitala României. Pentru a ști însă dacă propoziția „Nici un celibatar nu este căsătorit“ e adevărată, nu e nevoie să vedem ce se întâmplă în realitate. Desigur, plecând de la experiență noi am scos ideile de căsătorie și de celibatar. Însă faptul că propoziția (2) e adevărată nu depinde deloc de ceea ce aflăm din experiență, ci doar de înțelesul cuvintelor „celibatar“ și „căsătorit“.

Criteriile de clasificare a obiectelor pot fi combinate. De pildă, pe un raft în bibliotecă pot pune cărți de literatură în limba română, pe altul cărți de literatură în limba engleză, pe altul cărți de literatură în limba franceză etc.

Cele două criterii de clasificare a propozițiilor adevărate pot fi, de asemenea, combinate. Vom obține atunci patru feluri posibile de propoziții: →

sintetice *a posteriori*	analitice *a posteriori*
sintetice *a priori*	analitice *a priori*

Să observăm mai întâi în baza schemei alăturate că propozițiile sintetice *a posteriori* sunt cele mai obișnuite. Ele sunt cele pe care le obținem din experiență și care ne dau o informație nouă. Adevărurile logicii (precum: nici o propoziție nu poate fi în același timp și adevărată și falsă) sau o propoziție precum „Nici un celibatar nu este căsătorit" sunt, așa cum am văzut, atât analitice cât și *a priori*.

Pe de altă parte, este greu de imaginat existența unor adevăruri atât analitice, cât și *a posteriori*. Rămâne să cercetăm ultimul tip de propoziții: sintetice *a priori*. Sunt ele posibile? Kant considera că ele sunt cele mai importante în știință și în filozofie, căci ele exprimă cunoștințe noi și, în același timp, absolut sigure. Astfel, propozițiile aritmetice sunt, așa cum am văzut din exemplul propoziției 7 + 5 = 12, sintetice. Dar ele sunt, de asemenea, necesar adevărate. Dacă propoziția 7 + 5 = 12 nu ar fi necesar adevărată, s-ar putea întâmpla ca, vreodată, adunând șapte obiecte cu alte cinci să nu obținem exact douăsprezece obiecte. Însă noi admitem că așa ceva nu se poate întâmpla: dacă am obține 13 obiecte, să zicem, atunci noi nu am crede că aritmetica e falsă, ci altceva — că am greșit la numărat. Așadar, propozițiile aritmetice sunt necesare.

Dacă, deci, există judecăți atât necesare, cât și sintetice, înseamnă că, pe de o parte, deținem cunoștințe întru totul sigure și, pe de altă parte, că acele cunoștințe nu sunt simple banalități. Că întregul este mai mare decât partea e o cunoștință necesară, însă analitică; ea nu transmite o informație nouă față de ce știm atunci când luăm în considerare doar ce înseamnă întreg și ce înseamnă parte. Însă propozițiile matematicii ori ale fizicii teoretice nu sunt desigur simple tautologii, ele aduc informații noi și sunt, în același timp, necesare.

T E X T E

ADEVĂRURI *A PRIORI* ȘI *A POSTERIORI*

Nu încape nici o îndoială că orice cunoaștere a noastră începe cu experiența; căci prin ce altceva ar putea fi deșteptată spre funcționare facultatea noastră de cunoaștere, dacă nu prin obiecte care exercită influența asupra simțurilor noastre și care, pe de o parte, produc ele însele reprezentări, pe de altă parte, pun în mișcare activitatea noastră intelectuală, pentru a le compara, a le lega sau a le separa, prelucrând astfel materialul brut al impresiilor sensibile într-o cunoaștere a obiectelor care se numește

experiența? Astfel, cronologic, nici o cunoaștere nu precedă în noi experiența, și cu ea începe orice cunoaștere.

Dar dacă orice cunoaștere a noastră începe cu experiența, aceasta nu înseamnă totuși că ea provine întreagă din experiență. Căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoașterea noastră prin experiență să fie un compositum din ceea ce primim noi prin impresii și ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere (nefiind provocată decât de impresii sensibile) produce din ea însăși, adaos pe care noi nu-l distingem de acea materie primă mai înainte ca un lung exercițiu să ne fi făcut atenți asupra-i și capabili de a-l separa.

Este deci cel puțin o problemă care reclamă încă o cercetare mai îndeaproape și care nu poate fi rezolvată imediat la prima vedere: problema dacă există o astfel de cunoștință independentă de experiență și chiar de orice impresii ale simțurilor. Astfel de cunoștințe se numesc *a priori* și se deosebesc de cele empirice, care își au izvoarele lor *a posteriori*, adică în experiență. […]

În cele ce urmează vom înțelege deci prin cunoștințe *a priori* nu pe acelea care au loc independent de cutare sau cutare experiență, ci pe acelea care sunt independente absolut de orice experiență. Acestora le sunt opuse cunoștințele empirice sau acelea care sunt posibile numai *a posteriori*, adică prin experiență. Dar printre cunoștințele *a priori* se numesc pure acelea în care nu este amestecat absolut nimic empiric. Astfel, de exemplu, judecata: orice schimbare își are cauza ei, este o judecată *a priori*, dar nu pură, fiindcă schimbarea este un concept care nu poate fi scos decât din experiență. […]

Avem nevoie aici de un criteriu cu ajutorul căruia să putem distinge sigur o cunoștință pură de una empirică. Experiența ne învață, în adevăr, că ceva are o însușire sau alta, dar nu și că nu poate fi altfel. Dacă deci, în primul rând, se găsește o judecată care este gândită în același timp cu necesitatea ei, ea este o judecată *a priori*, iar dacă, pe lângă aceasta, nu este derivată decât din una care este ea însăși valabilă ca judecată necesară, ea este absolut *a priori*. În al doilea rând: experiența nu dă niciodată judecăților ei universalitate adevărată sau strictă, ci numai una presupusă și relativă (prin inducție), astfel încât propriu-zis trebuie să se spună: pe cât am observat până acum, nu se găsește nici o excepție la cutare sau cutare regulă. Dacă, deci, o judecată e gândită cu universalitate strictă, adică astfel încât absolut nici o excepție nu e îngăduită ca posibilă, atunci ea nu e dedusă din experiență, ci e valabilă absolut *a priori*. Universalitatea empirică nu este deci decât o înălțare arbitrară a valabilității, de la ceea ce e valabil în cele mai multe cazuri, la ceea ce e valabil în toate cazurile, ca, de exemplu, în judecata: toate corpurile sunt grele; când, dimpotrivă, universalitatea strictă aparține esențial

Critica rațiunii pure, apărută în 1781, este opera fundamentală a lui I. Kant. Lucrarea are două părți: *Estetica transcendentă*, care dezvoltă principiile sensibilității și cercetează condițiile aprioriice ale intuiției, și *Analitica transcendentală*, care se ocupă cu o a doua facultate de cunoaștere, intelectul.

unei judecăți, atunci această universalitate indică un izvor special de cunoaștere *a priori*. Necesitatea și universalitatea strictă sunt deci criterii sigure ale unei cunoștințe *a priori* și sunt inseparabil unite între ele. […]

Se poate ușor arăta că există într-adevăr în cunoașterea omenească astfel de judecăți necesare și, în cel mai strict înțeles, universale, prin urmare, judecăți pure *a priori*. Dacă vrem un exemplu din științe, atunci nu avem decât să privim toate judecățile matematicii; dacă vrem un exemplu din cea mai comună folosire a intelectului, atunci pentru aceasta poate servi judecata că orice schimbare trebuie să aibă o cauză. (I. Kant, *Critica rațiunii pure*)

ADEVĂRURI ANALITICE ȘI SINTETICE

Dihotomia judecăți analitice–judecăți sintetice cu care lucrează Kant este o reluare și o încercare de precizare a distincției leibniziene dintre adevăruri de rațiune și adevăruri de fapt.

În toate judecățile în care este gândit raportul dintre un subiect și un predicat (nu consider decât judecățile afirmative, căci la cele negative aplicarea este apoi ușoară), acest raport este posibil în două feluri. Sau predicatul B aparține subiectului A, ca ceva ce e cuprins (implicit) în acest concept, sau B se găsește cu totul în afara conceptului A, deși stă în legătură cu el. În cazul dintâi numesc judecata analitică, în celălalt, sintetică. Judecățile analitice (afirmative) sunt deci acelea în care legătura predicatului cu subiectul este gândită prin identitate, iar acelea în care această legătură este gândită fără identitate trebuie să fie numite judecăți sintetice. Pe cele dintâi le-am putea numi și judecăți explicative, pe celelalte judecăți extensive, fiindcă cele dintâi nu adaugă prin predicat nimic la conceptul subiectului, ci numai îl descompun prin analiză în conceptele lui parțiale, care erau deja gândite în el (deși confuz); pe când cele din urmă adaugă la conceptul subiectului un predicat care nu era deloc gândit în el și nu putea fi scos prin descompunerea lui. De exemplu, când zic: toate corpurile sunt întinse, aceasta e o judecată analitică. […]

De aici rezultă clar: 1) că judecățile analitice nu extind deloc cunoștința noastră, ci că conceptul pe care îl am este descompus și îmi este făcut inteligibil mie însumi; 2) că în judecățile sintetice trebuie să am, afară de conceptul de subiect, încă ceva (X) pe care se sprijină intelectul, pentru a cunoaște că un predicat, care nu se află în acest concept, îi aparține totuși. […]

Judecățile de experiență, ca atare, sunt toate sintetice. Căci ar fi absurd să întemeiez o judecată analitică pe experiență, fiindcă nu mi-e îngăduit să ies din conceptul meu pentru a formula judecata și deci nu am nevoie pentru aceasta de o mărturie a experienței. Că un corp este întins e o judecată care e certă *a priori* și nu e o judecată de experiență. Căci, înainte de a trece la experiență, eu am toate condițiile pentru judecata mea

în conceptul din care pot scoate predicatul potrivit principiului contradicției, și prin aceasta pot totodată deveni conștient de necesitatea judecății, necesitate asupra căreia experiența nu m-ar putea instrui.

Toate judecățile matematice sunt sintetice. Această judecată pare să fi scăpat până acum observațiilor analiștilor rațiunii omenești, ba chiar pare să fie direct opusă tuturor presupunerilor lor, deși ea e incontestabil certă și, în consecințele ei, foarte importantă. Căci găsindu-se că raționamentele matematicienilor procedează toate conform principiului contradicției (ceea ce e cerut de natura oricărei certitudini apodictice), s-a ajuns la convingerea că și principiile ar fi cunoscute pe baza principiului contradicției; în aceasta ei se înșelau, căci o judecată sintetică poate fi cunoscută fără îndoială potrivit principiului contradicției, dar numai cu condiția de a se presupune o altă judecată sintetică din care să poată fi dedusă, dar niciodată în sine.

Trebuie să se observe mai întâi că judecățile matematice autentice sunt totdeauna judecăți *a priori* și nu empirice, deoarece conțin în sine necesitate, care nu poate fi scoasă din experiență. Dacă însă nu se va admite aceasta, ei bine, atunci ei restrâng judecata mea la matematica pură, al cărei concept cere ca ea să nu conțină cunoștință empirică, ci numai cunoștință pură *a priori*.

S-ar putea crede fără îndoială la început că judecata 7 + 5 este o judecată pur analitică, care rezultă din conceptul sumei de șapte și cinci în virtutea principiului contradicției. Totuși, dacă o privim mai îndeaproape, găsim că conceptul sumei de 7 și 5 nu conține nimic mai mult decât unirea celor două numere într-unul singur, prin care nu se gândește câtuși de puțin care este acel număr unic care le cuprinde pe amândouă. Conceptul de doisprezece nu este câtuși de puțin gândit prin faptul că eu gândesc pur și simplu acea reunire de șapte și cinci, și oricât de mult aș analiza conceptul pe care-l am despre o astfel de sumă posibilă, totuși nu voi găsi în el pe cel de doisprezece. Trebuie să depășim aceste concepte, luând în ajutor intuiția care corespunde unuia din cele două concepte, de exemplu cele cinci degete ale mâinii noastre […] și adăugând astfel una câte una unitățile lui cinci date în intuiție la conceptul de șapte. Eu iau mai întâi numărul 7, ajutându-mă, pentru conceptul de 5, de degetele mâinii mele ca intuiție, adaug atunci una câte una la numărul 7, cu acel procedeu figurativ, unitățile pe care mai înainte le reunisem pentru a forma numărul 5, și văd astfel rezultând numărul 12. Că 5 trebuia să fie adăugat la 7 am gândit, ce-i drept, în conceptul de sumă: 7 + 5, dar nu că această sumă este egală cu numărul 12. Judecata aritmetică este deci totdeauna sintetică, convingându-ne de acest lucru cu atât mai clar când luăm numere ceva mai mari, căci atunci este evident că, oricum am învârti și răsuci

Termenul *critică* din titlul lucrării lui Kant provine din limba greacă și înseamnă a descompune, a separa, a alege. A proceda critic înseamnă a desface ceea ce în aparență stă împreună, a distinge ceea ce este important de ceea ce nu este, până când obiectul cercetării este total izolat și se prezintă în esența lui.

conceptele noastre, nu am putea niciodată găsi suma cu ajutorul simplei analize a conceptelor noastre, fără a recurge la intuiție. (I. Kant, *Critica rațiunii pure*)

Aplicații și teme de reflecție

1 Citiți următoarele propoziții:
a. Fiecare lucru este identic cu sine.
b. Orice triunghi dreptunghic are un unghi drept.
c. În orice triunghi dreptunghic pătratul ipotenuzei este egal cu suma pătratelor catetelor.
d. Luna este satelitul natural al Pământului.
Care dintre ele sunt: a) analitice; b) *a priori*; c) sintetice; d) sintetice *a priori*?

2 Este dificil să ne imaginăm existența unor adevăruri analitice *a posteriori*. Sunteți de acord cu această afirmație? Motivați-vă răspunsul.

Contingența este de obicei opusă necesității. Ea presupune: *pentru entități*: proprietatea de a nu exista cu necesitate; *pentru evenimente*: proprietatea de a nu se produce cu necesitate.

3 Dați exemple de propoziții necesar adevărate, necesar false și contingente. Care dintre ele sunt: a) analitice; b) *a priori* c) *a posteriori*?

4 Arătați în scris care este semnificația filozofică a următoarelor texte:
a. „Ce este așadar adevărul? O multitudine instabilă de metafore, de metonimii, de antropomorfisme, pe scurt: o sumă de relații umane care, în chip poetic și retoric, au fost preamărite, transpuse și împodobite, și care, după o lungă folosire, par ferme, canonizate și constrângătoare; adevărurile sunt metafore despre care am uitat ce sunt, metafore uzate care și-au pierdut forța sensibilă.“ (Nietzsche)
b. „Inima are rațiunile ei, pe care rațiunea nu le cunoaște… Noi cunoaștem adevărul nu numai prin rațiune, dar și prin inimă. În acest fel cunoaștem primele principii.“ (Pascal)
c. „Trebuie să întrebuințezi rațiunea pentru găsirea adevărului și pentru scopuri înrudite cu acesta; nu pentru contrariul acestora, așa cum o fac mulți.“ (Crisip)

5 Comparați următoarele două texte:
a. „Ereticul incorijibil este cel care, căzând în eroare mentală și atașându-se cu sufletul de aceasta, nu se supune judecătorilor Inchiziției care îi arată erorile și îi poruncesc să se lepede de ele. […] Ereticul ignorant este cel care se atașează de o opinie pe care o ia drept adevăr.“ (*Repertorium Inquisitorium*, 1494)
b. „Pentru ca libertatea intelectuală să-și îndeplinească funcția de prim motor al progresului intelectual nu este esențial faptul că oricine ar putea să gândească sau să scrie orice; esențial este ca orice afirmație sau idee să poată fi susținută de

către cineva. Cât timp vor fi admise părerile diferite, va exista întotdeauna cineva care să pună sub semnul întrebării ideile care îi conduc pe contemporanii săi și care să aducă noi idei pentru a fi discutate și difuzate.“ (F. A. Hayek)

Puteți da exemple de situații din lumea de azi când noi „eretici“ au fost sau sunt încă supuși exigențelor unor noi „Inchiziții“?

6 Care credeți că este semnificația afirmației lui Socrate, că singurul lucru pe care îl știe este că nu știe nimic?

7 Încă din Antichitate, filozofii și logicienii care au cercetat problema adevărului s-au confruntat cu diversele variante ale „paradoxului mincinosului“. Dacă orice propoziție este sau adevărată, sau falsă, atunci paradoxul provine din aceea că nu putem stabili valoarea de adevăr a unor propoziții. De pildă, cineva zice: ceea ce spun acum e o minciună. E adevărată sau falsă afirmația lui? Dacă presupunem că e adevărată, atunci e adevărat ceea ce a zis, adică a spus o minciună, deci un fals; dar dacă presupunem că e falsă, înseamnă că e fals ce a spus — anume, e fals că a spus o minciună — și deci ceea ce a spus e adevărat. Această formă a paradoxului îi este atribuită lui Eubolide (sec. IV î. Hr.). Paradoxul mincinosului are numeroase variante. Încercați să arătați în ce constă paradoxul și să rezolvați enigmele următoare:

a. „Toți cretanii sunt mincinoși“, a spus Epimenide, cretanul (sec. VI î. Hr.). Ce valoare de adevăr are propoziția spusă de Epimenide?

b. Un crocodil a furat un copil. Crocodilul a promis tatălui copilului că i-l dă înapoi, dacă tatăl va reuși să ghicească dacă îi va fi dat sau nu înapoi copilul. Ce trebuie să facă crocodilul dacă tatăl va spune că crocodilul nu-i va înapoia copilul?

c. „Un călător a ajuns la niște canibali. Ei îi permit să spună o singură propoziție și îl anunță că dacă propoziția va fi adevărată, atunci îl vor fierbe, iar dacă va fi falsă, atunci îl vor face friptură. Se poate salva în vreun fel călătorul?“ (Cervantes)

Sursele cunoașterii

Ne întrebăm adesea dacă un bun pe care îl posedă cineva îi revine în chip legitim. Pentru a vedea cum stau lucrurile, ne întrebăm: cum a dobândit acea persoană respectivul bun? Aflăm, bunăoară, că l-a moștenit sau l-a cumpărat. Vom conchide atunci că ea îl posedă în mod legitim. Dar dacă se dovedește că l-a furat, atunci vom conchide că nu îl posedă legitim. În ambele

Francis Bacon (1561–1626)

cazuri, ceea ce avem în vedere este sursa posesiei acelui bun; ea legitimează sau nu deținerea lui de către cineva. Tot așa se întâmplă și în domeniul cunoașterii, au argumentat unii filozofi. Felul în care am dobândit o idee este criteriul hotărâtor atunci când decidem dacă ea este legitimă sau nu.

Ei n-au căzut însă de acord atunci când s-a pus problema de a arăta care este sursa opiniilor noastre adevărate. Astfel, **filozofii empiriști** (Fr. Bacon, J. Locke, D. Hume) au argumentat că întreaga noastră cunoaștere își are fundamentul în experiență: dacă o opinie nu este extrasă din această experiență, înseamnă că ea nu poate fi justificată și, deci, nu o putem trata drept cunoaștere. **Filozofii raționaliști** (R. Descartes, B. Spinoza, G. W. Leibniz) au considerat, dimpotrivă, că numai rațiunea poate oferi legitimitate unei opinii. Dacă o opinie provine din experiență, nu putem avea certitudinea că nu suntem induși în eroare. Pentru empiriști, impresiile simțurilor reprezintă ultimul temei al cunoașterii; pentru raționaliști, acest temei e constituit de rațiune, de operațiile cugetului nostru.

Așa cum am văzut, noi știm *a posteriori* o mulțime de adevăruri sintetice; nici cel mai entuziast raționalist nu neagă acest lucru. De asemenea, toate adevărurile analitice le cunoaștem *a priori*; nici cel mai incorigibil empirist nu neagă acest lucru. Problema cea mai dificilă, așa cum sublinia I. Kant, e aceea a adevărurilor sintetice *a priori*. Acesta este locul în care raționaliștii și empiriștii oferă răspunsuri diferite.

Raționaliștii admit că pentru mare parte din cunoașterea noastră experiența este singura *sursă* a ceea ce învățăm. În acest caz, cunoașterea este *a posteriori*. Dar uneori experiența funcționează altfel. Uneori ea reprezintă doar *ocazia* prin care noi ajungem să știm ceva, iar ceea ce aflăm cu acea ocazie transcende în mare parte ceea ce am învățat în respectiva situație particulară.

Așa cum am văzut în paragraful anterior, Kant a formulat problema astfel: evident, toată cunoașterea *începe* cu experiența — atât cunoașterea *a priori* cât și cea *a posteriori* — dar nu toată cunoașterea *provine din* experiență. Doar cunoașterea *a posteriori* (de exemplu, a faptului că toate ciorile sunt negre) provine din experiență. De aceea, doar experienței ne putem adresa dacă se pune la îndoială un enunț susținut pe o astfel de bază. Dar există și o cunoaștere *a priori* despre lume (de exemplu, a faptului că toate triunghiurile au suma unghiurilor de 180 de grade). Iar caracteristic unei astfel de cunoașteri este că, dacă este pus la îndoială un enunț al cărui adevăr este cunoscut în acest fel, probele care să-l susțină nu trebuie să le căutăm în experiență, ci mai degrabă într-o cercetare a naturii lucrului despre care vorbește enunțul. Eu pot să văd oricât de multe ciori, toate negre; dar tot voi păstra o urmă de îndoială că, în fapt, *toate* ciorile sunt

David Hume (1711–1776)

Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1716)

negre. Dar știu dincolo de orice îndoială că, dacă ceva este triunghi, atunci suma unghiurilor sale interioare este de 180 de grade. În ce constă diferența? În faptul că într-un caz avem de-a face cu o cunoaștere *a posteriori*, iar în celălalt cu o cunoaștere *a priori*. În primul caz cunoașterea provine din experiență; în al doilea caz experiența este doar un prilej ca eu să cunosc.

Raționaliștii consideră că există mai multe tipuri de adevăruri sintetice, pe care le cunoaștem *a priori*. Am văzut deja că un grup mare de astfel de adevăruri sunt cele aritmetice. O propoziție ca 7+5=12 este sintetică, fiindcă ne transmite o informație nouă despre suma lui 7 cu 5, și este a priori: știm — în mod absolut — că ori de câte ori adunăm șapte entități cu alte cinci obținem în total douăsprezece entități. Adevărul acestui enunț este cunoscut *a priori*. Deși l-am învățat prin experiență, nu l-am învățat însumând fapte din experiență.

O altă clasă numeroasă de adevăruri sintetice cunoscute *a priori* o reprezintă potrivit raționaliștilor adevărurile din geometrie. Am dat deja un exemplu cu triunghiul. Să privim acum exemplul ceva mai îndeaproape. Geometria este ceea ce s-ar putea numi știința spațiului fizic. Din moment ce orice obiect cu care am putea avea de-a face ni se înfățișează cu necesitate în spațiu, știm *a priori* că el trebuie să respecte adevărurile geometriei. De aceea, dacă cineva ne va spune că undeva — de exemplu, în jungla africană — a văzut un triunghi cu suma unghiurilor interioare de numai 160 de grade, pur și simplu nu-l vom crede. Îi vom sugera că poate nu a măsurat corect, sau că laturile a ceea ce el a crezut a fi un triunghi euclidian nu erau drepte, sau chiar că minte. Oricum, știm că ce ne spune el nu poate fi adevărat pentru că noi știm *a priori* că teorema lui Euclid este adevărată și deci că experiența trebuie să i se conformeze — oricând, oriunde și oricui i s-ar înfățișa. Cunoașterea geometrică este cunoaștere *a priori*.

Unii raționaliști dau ca exemplu de adevăruri sintetice cunoscute *a priori* adevărurile generale ale *eticii*. Să luăm enunțul: „Este rău să produci inutil durere“. Acest enunț este fără îndoială un enunț sintetic. Noțiunea de producere inutilă a durerii este fără îndoială extrem de complexă, dar un lucru este sigur: putem analiza oricât vrem această noțiune, nu vom găsi ideea de rău ca parte a ei. Când spun: „producerea inutilă a durerii“, mă gândesc de exemplu la un copil care torturează un animal „doar ca să se distreze“, sau la cineva care schilodește pe cineva mai tânăr și mai slab ca să arate „ce tare e el“. Amândouă aceste cazuri, în afară de faptul că sunt exemple de suferință (a unui animal sau a unui om) cauzată dinadins de un agent responsabil, au și caracteristica de a fi rele. Noi adăugăm subiectului ceva ce nu face parte din conceptul său prin judecata noastră sintetică: „Este rău să produci inutil durere“.

Ce dovezi ar putea fi aduse în sprijinul unui astfel de enunț? Orice astfel de dovadă ar putea, bineînțeles, să ne facă mai conștienți de faptul că acte precum acestea sunt atât de dureroase, de absurde și fără de rost; dar nu despre așa ceva este vorba aici. Ceea ce afirmăm nu e numai că a produce inutil durere este dureros (ceea ce *este* analitic adevărat), ci și altceva: că este rău, condamnabil din punct de vedere moral. Nici un fel de experiență din lume nu ar putea nici să confirme, nici să infirme această judecată; dacă o cunoaștem ca adevărată atunci o cunoaștem *a priori*. Noi avem o cunoaștere morală. Nu suntem ignoranți din punct de vedere moral, deși poate că nu întotdeauna acționăm conform adevărurilor morale pe care le acceptăm. Chiar dacă noi înșine producem uneori inutil durere, știm că o astfel de faptă este rea. Înțelegem, direct și imediat, cu o siguranță care n-ar putea proveni din experiență, că acest act este rău din punct de vedere moral. Toate adevărurile etice sunt înțelese în acest fel.

Încercați să argumentați, în maniera indicată mai sus de empirist, că adevărurile geometriei și adevărurile etice sunt *a posteriori*. Argumentați mai întâi că originea conceptelor geometrice și, respectiv, etice, se află în experiența noastră; și, apoi, că experiența ne-a oferit nenumărate probe în sprijinul adevărurilor de acest gen.

Empiriștii nu sunt de acord cu punctul de vedere formulat de raționaliști. Potrivit lor orice exemplu de adevăr sintetic *a priori* pe care îl dau raționaliștii se dovedește, la o cercetare mai atentă, fie analitic (nefiind deci deloc un adevăr despre lumea reală), fie *a posteriori*. Orice adevăr cunoscut *a priori* este cu siguranță analitic. Și toată cunoașterea noastră despre lumea reală este *a posteriori*.

Să luăm de exemplu adevărurile aritmeticii, faptul că 7+5=12. Empiristul acceptă că acest enunț este sintetic. Dar este el și *a priori*? Întrebarea crucială este deci *cum* ajung să cunosc acest adevăr aritmetic? Răspunsul empirist este: prin experiență. Când m-am născut nu-l cunoșteam. Nu l-am învățat într-un moment de revelație, în care adevărul etern al acestui enunț mi-a apărut deodată în minte. L-am învățat în același mod în care am învățat tot ce știu despre lume: doar prin experiență. Mai întâi am învățat să număr. Bineînțeles, prin aceasta nu am făcut decât să învăț sensul cuvintelor „unu", „doi", „trei" ș.a.m.d. Apoi am început să observ anumite relații — de exemplu, că am cinci degete la fiecare mână și la fiecare picior și că cinci degete plus cinci degete fac zece degete; că dacă am o mie de lei și mai primesc una, voi avea două ș.a.m.d. Oriunde mă uit, indiferent de obiectele de care mă ocup (degete, monede, colegi, mere, pisoi, orice), mi se întipăresc în minte anumite relații numerice. Experiența mea, a ta, a oricui a fost plină de fapte numerice din momentul în care am devenit conștienți de lumea din jurul nostru. Această experiență este cea prin care am ajuns să cunoaștem adevărurile aritmeticii.

Ce-i face pe unii oameni să creadă că probabil adevărurile aritmeticii au ceva unic și minunat este, potrivit empiriștilor,

impresionanta certitudine pe care astfel de adevăruri par să o aibă. Cum spun raționaliștii, de aceste adevăruri suntem siguri cum nu putem fi siguri de enunțuri ca „toate ciorile sunt negre“, oricât de multe ciori am vedea. Ce explicație se poate da acestei certitudini?

Conform empiriștilor, suntem atât de siguri că enunțurile aritmeticii sunt adevărate, datorită imensei cantități de probe în favoarea lor. În fiecare zi a vieții noastre, în mii și mii de feluri, experiența ne oferă exemple de astfel de adevăruri pe care noi le exprimăm prin egalități aritmetice. Cu toate aceste probe confirmatoare și ținând cont că nu există nici cea mai mică infirmare, în cele din urmă ne-am convins. *Știm* că 7+5=12; certitudinea noastră reflectă uniformitatea perfectă a experienței noastre.

Încercați să argumentați, apelând la testul falsificabilității de către faptele empirice, că adevărurile geometrice sau cele etice nu sunt sintetice, ci analitice.

Pentru alți filozofi empiriști nu e însă adevărat că propozițiile aritmeticii și geometriei sunt sintetice, dar *a posteriori*. Ei susțin, dimpotrivă, că ele sunt *a priori*, dar analitice.

Într-adevăr, potrivit empiriștilor, enunțurile despre lumea reală — enunțurile sintetice — au în comun o trăsătură: este întotdeauna posibil să se indice o anume stare de lucruri care, dacă ar avea loc, ar face ca respectivul enunț să fie fals. Enunțul „toate ciorile sunt negre“ este fals dacă există o singură cioară albă; este deci evident că în acest caz este vorba de un enunț sintetic. Aplicat cu atenție, acest test ar trebui să ne permită să distingem fără dificultate între enunțurile sintetice și cele analitice.

La prima vedere, adevărurile analitice par adesea că sunt „despre lumea reală“. Enunțul „toți celibatarii sunt necăsătoriți“, de exemplu, pare a fi un enunț despre celibatarii necăsătoriți. Doar când aplicăm testul — când încercăm să indicăm o stare de lucruri care, dacă ar avea loc, ar falsifica enunțul — devine evident că enunțul nu este de fapt deloc despre celibatari, ci doar despre înțelesul cuvântului „celibatar“.

Același lucru se întâmplă și cu adevărurile aritmeticii. După cum se știe, ele par să fie despre lumea reală — despre mere și portocale, monede și pisoi și orice altceva am avea prilejul să numărăm și să adunăm, cum spune raționalistul. Dar, așa cum am arătat deja, această aparență este înșelătoare. Când este aplicat testul hotărâtor — *testul falsificabilității de către faptele empirice* — devine evident că enunțurile aritmeticii sunt pur analitice. Nu poate fi imaginată nici o stare de lucruri care, dacă ar avea loc, ar face ca un enunț al aritmeticii să nu fie adevărat, pentru simplul motiv că un enunț al aritmeticii nu este un enunț despre lume: el este un enunț despre relațiile dintre numerele dintr-un sistem (de numere). Adevărurile aritmeticii sunt adevăruri analitice cunoscute *a priori* de oricine înțelege adecvat sensul simbolurilor. Astfel de adevăruri sunt sigure pentru că, așa cum susține

raționalistul, sunt cunoscute *a priori*; dar ele nu sunt sintetice, ci analitice.

T E X T E

GÂNDESC, DECI EXIST

În 1637, Descartes dorea să publice o selecție a teoriilor sale științifice. El a publicat-o în limba franceză (nu latină) pentru că nu voia să se adreseze savanților. Acestei selecții i-a adăugat o introducere filozofică devenită cea mai cunoscută lucrare a sa — *Discurs asupra metodei*.

Observasem de mult că, în ceea ce privește moravurile, este nevoie uneori să urmăm păreri pe care le știm foarte nesigure, ca și cum ar fi neîndoielnice […] dar, fiindcă atunci doream să mă îndeletnicesc numai cu căutarea adevărului, am socotit că trebuie să fac tocmai contrariul, adică să resping ca absolut fals tot ceea ce puteam să-mi închipui că ar cuprinde cea mai mică îndoială pentru a vedea dacă nu va rămâne după aceea în convingerea mea ceva care să fie cu totul neîndoielnic. Astfel, dat fiind că simțurile ne înșală câteodată, am vrut să cred că nici un lucru nu este așa cum ne fac ele să ni-l închipuim; și pentru că există oameni care, chiar atunci când raționează asupra celor mai simple chestiuni de geometrie, se înșală și fac aici paralogisme, gândindu-mă că eram supus greșelii ca oricare altul, am respins ca fiind false toate argumentele pe care le luasem înainte drept demonstrații; și, în sfârșit, având în vedere că exact aceleași gânduri pe care le avem în stare de veghe ne pot veni și când dormim, fără ca vreunul să fie, în acest caz, adevărat, am hotărât să presupunem că toate lucrurile care îmi veniseră vreodată în minte nu erau mai adevărate decât iluziile din visurile mele. Dar, îndată după aceea, mi-am dat seama că, în timp ce voiam să gândesc că totul este fals, trebuia neapărat ca eu, cel care gândesc aceasta, să fiu ceva; și, observând că acest adevăr: *gândesc, deci exist* era atât de puternic și de cert încât toate presupunerile cele mai extravagante ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am socotit că pot să-l iau fără nici o șovăire drept primul principiu al filozofiei pe care o căutam.

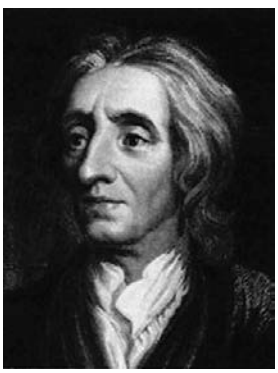
Apoi, cercetând cu luare-aminte ceea ce eram eu și văzând că puteam să presupun că nu aș avea corp și că nu ar exista nici lume și nici loc în care să mă aflu, dar că nu-mi puteam închipui că nu aș fi, ci, dimpotrivă, chiar din faptul că aveam de gând să mă îndoiesc de adevărul celorlalte lucruri urma în mod foarte evident și foarte cert că exist; în timp ce, numai dacă aș fi încetat să gândesc, chiar dacă toate celelalte pe care mi le imaginasem ar fi fost adevărate, nu aveam nici un motiv să cred că aș exista: am înțeles din toate acestea că sunt o substanță a cărei întreagă esență sau natură nu este decât de a gândi și care, pentru a exista, nu are nevoie de nici un loc și nu depinde de nici un lucru mate-

rial; astfel încât acest eu, adică sufletul, datorită căruia sunt ceea ce sunt, este cu totul deosebit de trup, și chiar este mai ușor de cunoscut decât acesta, și măcar dacă acesta nu ar exista, sufletul tot nu ar înceta să fie ceea ce este.

După aceea, am analizat ceea ce se cere, în general, unei propoziții, pentru a fi adevărată și certă; căci, deoarece tocmai găsisem una pe care o știam astfel, m-am gândit că trebuie să știu și în ce constă această certitudine. Și, băgând de seamă că, în această propoziție: gândesc, deci exist, nu este nimic care să mă asigure că spun adevărul, decât doar că văd foarte limpede că, pentru a gândi, trebuie să exist, am socotit că pot să iau drept regulă generală că lucrurile pe care le concepem foarte clar și foarte distinct sunt toate adevărate, numai că există o oarecare dificultate în a ne da seama care sunt cele pe care le concepem distinct. (R. Descartes, *Discurs asupra metodei*)

CUNOAȘTERE ȘI EXPERIENȚĂ

Toate ideile vin pe calea senzației sau a reflecției. Să presupunem deci că mintea este, oarecum, ca o coală albă de hârtie, pe care nu stă scris nimic, că e lipsită de orice idee; cum ajunge ea să fie înzestrată? De unde dobândește ea această nemăsurată mulțime de idei pe care imaginația fără odihnă și fără margini a omului i-o înfățișează într-o diversitate aproape nesfârșită? De unde are ea toate elementele rațiunii și ale cunoașterii? La aceasta eu răspund într-un cuvânt: din experiență. Pe aceasta se sprijină cunoașterea noastră și din aceasta provine în cele din urmă ea însăși. Observația noastră, îndreptată fie spre obiectele exterioare sensibile, fie spre procesele lăuntrice ale minții noastre, pe care le percepem și asupra cărora reflectăm, este ceea ce procură intelectului toate elementele gândirii. Acestea două sunt izvoarele cunoașterii, de unde se nasc ideile pe care le avem sau pe care le putem avea în chip natural.



John Locke (1632–1704)

Obiectul senzației este primul izvor al ideilor. Mai întâi, simțurile noastre venind în atingere cu anumite obiecte sensibile introduc în minte diferite percepții potrivit feluritelor căi pe care aceste obiecte lucrează asupra simțului; în acest fel ajungem la aceste idei pe care le avem despre galben, alb, cald, rece, dur, amar, dulce și toate acelea pe care le numim calități sensibile, despre care, atunci când eu spun că simțurile le introduc în minte, înțeleg că aduc în minte, de la obiectele externe, ceea ce produce acolo aceste percepții. Acest izvor al celor mai multe dintre ideile pe care le avem, care depinde în întregime de simțuri și comunică prin ele cu intelectul, eu îl numesc „senzație".

Procesele minții noastre alcătuiesc celălalt izvor al ideilor. În al doilea rând, celălalt izvor din care experiența alimentează

intelectul cu idei este perceperea proceselor lăuntrice ale propriei noastre minți, când ea se îndreaptă asupra ideilor pe care le-a dobândit, proces care, atunci când sufletul ajunge să reflecteze asupra lor și să le examineze, dă intelectului o altă categorie de idei pe care nu le-ar fi putut dobândi numai de la lucrurile de afară; asemenea sunt percepția, gândirea, îndoiala, credința, raționamentul, actul de cunoaștere, actul de voință și toate acțiunile felurite ale propriei noastre minți, de la care noi, fiind conștienți de ele și observându-le noi înșine, primim în intelect idei tot așa de distincte ca și ideile pe care le primim de la corpurile care ne impresionează simțurile. Fiecare om are în el însuși în întregime acest izvor de idei și cu toate că acesta nu este un simț, întrucât nu are de-a face întru nimic cu obiectele exterioare, totuși se aseamănă foarte mult și ar putea fi numit destul de propriu „simț intern". Dar cum eu numesc „senzație" celălalt izvor, pe acesta îl numesc „reflecție", deoarece ideile pe care le procură acest izvor sunt acelea pe care mintea le dobândește reflectând asupra propriilor ei procese. (J. Locke, *Eseu asupra intelectului omenesc*)

CRED PENTRU A ÎNȚELEGE

Îmi scrii că adevărul trebuie cunoscut mai degrabă prin credință decât prin rațiune. Ar însemna că preferi, mai ales în privința Trinității, problemă a credinței prin excelență, să te mulțumești cu a urmări autoritatea sfinților în loc să-mi ceri mie să-i ofer inteligența, prin argumente raționale. Când voi face eforturi să te introduc în raționalitatea acestui mare mister — ceea ce nu voi reuși decât cu ajutorul lui Dumnezeu — ce altceva voi putea face decât să-ți dau dreptate, pe cât posibil? Dacă tu crezi că trebuie să apelezi la mine sau la vreun alt învățător pentru a înțelege ce crezi, corectează-ți formularea: nu e vorba să-ți respingi credința, ci să cauți ca prin lumina rațiunii să surprinzi ceea ce ai dobândit deja clar prin credință.

Augustin din Hippona, (354–430), ulterior sanctificat, este cel mai mare dintre părinții Bisericii catolice. Pentru el filozofia și religia sunt modalități de a dobândi înțelepciunea și, prin ea, fericirea.

Să ne păzească Dumnezeu să gândim că urăște în noi ceea ce ne-a dat nouă, ca fiind superiori celorlalte viețuitoare. Lui Dumnezeu nu îi place ca în noi credința să ne împiedice să primim sau să cerem motive pentru care să credem. Nu am putea măcar să credem dacă sufletele noastre nu ar fi raționale. În lucrurile ce aparțin doctrinei mântuirii și pe care încă nu le putem înțelege, dar pe care într-o zi le vom înțelege, e necesar ca rațiunea să fie precedată de credință: ea purifică astfel inima și o face capabilă de a primi și a păstra lumina marii rațiuni. Astfel, rațiunea însăși vorbește prin profet: „Dacă nu aveți credință, nu veți înțelege" (Isaia, VII, 9). Aici distinge cele două lucruri, sfătuindu-ne să începem prin a crede, pentru a putea înțelege

ceea ce credem. Raţiunea cere deci să fie precedată de credinţă (dacă ce spune profetul nu ar fi raţiune, ar fi împotriva raţiunii, ceea ce Dumnezeu ne păzeşte să credem). Dacă e deci raţional să credem că raţiunea e precedată de credinţă pentru a accede la marile adevăruri, e mai presus de orice îndoială că însăşi raţiunea care ne convinge de aceasta precedă credinţa: există astfel întotdeauna o raţiune care premerge. (Augustin, *Scrisori*, 120)

Aplicaţii şi teme de reflecţie

1 Arătaţi pentru fiecare dintre textele indicate care sunt ideile principale.

2 Care este înţelesul următorilor termeni în textul lui J. Locke?

a. idee;
b. senzaţie;
c. simţul intern.

3 Cum se formează, potrivit lui J. Locke, ideile noastre despre lumea externă? Dar ideile despre procesele lăuntrice ale minţii?

4 Daţi un exemplu, luat din domeniul geometriei sau al analizei matematice, de raţionament prin reducere la absurd. Credeţi că există vreo analogie între un astfel de raţionament şi demonstraţia lui Descartes că există propoziţii absolut certe? Motivaţi răspunsul.

5 Care dintre următoarele afirmaţii este cea corectă:
Pentru Descartes, omul este:

a. un animal raţional;
b. un lucru care gândeşte;
c. unitatea dintre gândire şi corp.

6 Sunteţi de acord cu afirmaţia lui Descartes că ideea existenţei noastre este pentru fiecare dintre noi clară şi distinctă? Argumentaţi răspunsul.

7 Citiţi cu atenţie următorul text:
„Obscură este noţiunea care nu-i suficientă ca să recunoaştem obiectul pe care îl reprezintă. […] Cunoştinţa este clară atunci când îmi dă putinţa să recunosc lucrul pe care-l reprezintă, şi este la rândul ei confuză sau distinctă. Confuză, anume când nu pot enumera separat notele suficiente pentru a deosebi acel lucru de altele. […] Astfel: culorile, mirosurile, gusturile şi alte obiecte particulare ale simţurilor sunt destul de clar recunoscute şi deosebite unele de altele, dar numai prin simpla mărturie a simţurilor, nu însă prin note pe care să le putem enunţa; de aceea, nu putem explica unui orb ce este roşul. […] O noţiune distinctă este de pildă aceea pe care o au despre aur experţii în metale, anume pe baza caracteristi-

cilor și probelor suficiente pentru deosebirea lui de toate celelalte lucruri asemănătoare.“ (Leibniz)

Formulați răspunsuri succinte pentru următoarele probleme:

a. Arătați ce fel de cunoștințe sunt următoarele:
   – amintirea unei persoane văzute o singură dată, pe care însă nu aș putea să o mai recunosc;
   – cunoștința despre suma a două numere naturale;
   – ideea de teamă sau de speranță în legătură cu un anume eveniment.

b. Dați exemple de idei obscure; de idei clare, dar confuze; de idei clare și distincte.

c. Gândiți-vă la sentimentul de dragoste pe care îl aveți pentru o anumită persoană. Ideea pe care o aveți despre ea este confuză sau distinctă?

d. Aceeași problemă, atunci când sentimentul pe care-l aveți este de respect sau de ură.

8 Citiți următorul text:

„Această foaie albă de care se vorbește atât, nu este, după părerea mea decât o ficțiune… E limpede că toți cei care concep astfel intelectul îl văd în fond corporal. Mi se va replica printr-o axiomă acceptată printre filozofi: că nimic nu există în intelect care să nu provină din simțuri. Dar astfel este trecut cu vederea intelectul însuși și manifestările sale. *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus.* (Nimic nu se găsește în intelect, care să nu fi fost mai întâi în simțuri, cu excepția intelectului însuși.) Căci intelectul cuprinde ființa, substanța, unul, identicul, percepția, rațiunea și alte noțiuni, pe care simțurile nu le-ar putea da.“ (Leibniz)

În ce constă critica făcută de Leibniz concepției empiriste asupra surselor cunoașterii?

Teorii ale adevărului

În mod obișnuit, noi considerăm că dacă avem o definiție a unui concept, prin aceasta am rezolvat și o altă problemă: aceea de a indica unele *criterii* sau *teste* cu ajutorul cărora să putem spune dacă unui obiect oarecare i se aplică sau nu acel concept. Bunăoară, știm că mamiferul este un animal care naște pui vii și îi hrănește cu lapte; de aici noi conchidem că putem folosi proprietățile: a naște pui vii și a-i hrăni cu lapte pentru a afla dacă un animal oarecare (un lup ori un papagal, să zicem) este sau

„Omul", scria Pascal, „este făcut ca să cunoască adevărul. El îl dorește cu înflăcărare, îl caută; și totuși, când, după multă trudă, l-a găsit, orbește și se încurcă în așa fel încât te face să te îndoiești că-l posedă cu adevărat." Faptul că suntem în posesia adevărului nu garantează că ne-am și dat seama că opiniile noastre sunt adevărate. A avea opinii adevărate și a ști că acestea sunt adevărate nu este același lucru.

nu mamifer. Noi acceptăm că aceste proprietăți, cuprinse în definiția mamiferului, pot fi folosite drept criterii pentru a decide dacă un animal oarecare este mamifer.

S-ar părea că putem proceda analog și în cazul conceptului de adevăr. Proprietatea definitorie a adevărului, au argumentat unii filozofi, este aceea de *corespondență*. Așa cum scria Aristotel, „a enunța că ceea ce este nu este, sau că ceea ce nu este este, constituie o propoziție falsă; dimpotrivă, o enunțare adevărată este aceea prin care spui că este ceea ce este și că nu este ceea ce nu este". Ideea pe care o susține Aristotel e deci că o propoziție este adevărată atunci când ceea ce afirmă ea se întâmplă în realitate, când deci există o *corespondență* între ceea ce afirmă ea și realitate, și este falsă atunci când nu există o asemenea corespondență. Succint, filozofii medievali formulau astfel această teorie a adevărului–corespondență: *veritas est adaequatio rei et intellectus* (adevărul este adecvarea dintre lucru și intelect).

Din păcate însă, apelul la proprietatea corespondenței nu ne dă și un criteriu util pe baza căruia să putem determina dacă o propoziție oarecare este adevărată. Să luăm propoziția: „Cele trei bisectoare ale unui triunghi se intersectează într-un punct." Dacă ne interesează problema adevărului ei și vrem să facem apel la proprietatea corespondenței, vom constata repede că aceasta nu e de vreun ajutor, ea spune doar că propoziția e adevărată, dacă realmente bisectoarele triunghiului se intersectează într-un punct. Dar definiția adevărului nu ne poate spune dacă așa ceva se și întâmplă; doar cercetarea geometrică poate să decidă dacă realmente cele trei bisectoare se intersectează într-un singur punct.

Plecând de aici, unii filozofi au sugerat că definiția adevărului drept corespondență cu realitatea nu e satisfăcătoare, că ea trebuie amendată astfel încât să conțină un criteriu, un test, care să permită să decidem dacă o propoziție este adevărată sau nu. Un astfel de criteriu, s-a sugerat, este cel al *coerenței*. Potrivit acestuia, o opinie e adevărată atunci când ea este concordantă, coerentă cu celelalte opinii pe care le susținem. Adevărul se stabilește comparând opiniile nu cu realitatea, ci cu celelalte opinii ale noastre.

Alți filozofi (pragmatiștii) au sugerat *utilitatea* drept criteriu al adevărului: o propoziție nu e prin ea însăși adevărată; ea e făcută să fie astfel dacă dovedim că e fructuoasă, funcțională, utilă în activitatea noastră practică. Principiul de bază al pragmatismului susține că ideile și opiniile noastre sunt ghid de acțiune; sunt mijloace pentru reorganizarea naturii a experienței înseși. Dintre facultățile umane, mintea este cea mai îndreptată spre acțiune, căci ea concepe modalități de a rezolva probleme și de a îmbunătăți condițiile de viață. În loc să conceapă adevărul

drept corespondență între gândire și realitate, pragmatismul susține că adevărul este un atribut al ideilor care îi ajută pe oameni să reușească în acțiune. Dacă trebuie să vorbim totuși despre corespondență, cea de care este interesat pragmatismul este aceea dintre intenții și rezultate.

Brand Blanshard (1892–1987)

Filozoful care a propus cea mai clară formulare a teoriei adevărului coerență a fost Brand Blanshard. El pleacă de la observația că în mod obișnuit noi acceptăm corespondența drept criteriu al adevărului în probleme de fapt, iar auto-evidența în probleme abstracte și formale. „Susținem că această oscilare și inconsistență este doar superficială. Punctul nostru de vedere este că aceste două criterii nu sunt atât de diferite precum par și că, prin analiză, ambele se dovedesc a proveni dintr-un singur criteriu, anume din coerență. Pentru a dovedi acest lucru trebuie arătat că până și în problemele de fapt apelăm mai degrabă la coerență decât la corespondență, că până și în domeniile formale și abstracte curtea noastră ultimă de apel este coerența, mai degrabă decât evidența."

Dacă avem în vedere judecăți de fapt, precum „Burr l-a ucis pe Hamilton în duel" sau „Aceasta este o pasăre cardinal", apelul la corespondență nu este folositor pentru a stabili adevărul. Căci judecățile acestea nu sunt testate comparându-le cu faptele, ci numai cu alte judecăți. Judecățile, fie că sunt „simple" percepții senzoriale sau teorii științifice, nu pot fi validate decât prin coerența cu alte judecăți.

Dacă judecățile despre fapte nu pot fi testate folosind criteriul corespondenței, atunci este cu atât mai evident, spune Blanshard, că judecăților din domeniile în care faptele sensibile sunt rare sau chiar absente nu li se poate aplica acest test. „Doi plus doi egal patru". „Plăcerea este mai bună decât durerea". „Trebuie să-mi plătesc datoriile". „Între oricare două puncte de pe o dreaptă se poate găsi un alt punct". Cum ar putea cineva să aplice în aceste cazuri corespondența?

Se presupune uneori că *evidența*, celălalt rival al criteriului coerenței, poate da foarte bine seamă de astfel de judecăți. Unele judecăți sunt considerate atât de clare și sigure încât nu mai au nevoie de nimic altceva de dincolo de ele. Blanshard arată că, din moment ce multe propoziții *considerate* ca evidente s-au dovedit false, evidența nu este un criteriu demn de încredere. Mai mult, ceea ce este evident pentru o persoană poate să nu fie evident pentru alta. Chiar dacă punem condiția ca principiul să fie aplicat doar de cei competenți, de cunoscători, tot se mai pot întâlni diferențe de opinie.

Faimoasa axiomă a lui Euclid, conform căreia printr-un punct exterior unei drepte nu se poate duce decât o paralelă la acea dreaptă, nu poate fi demonstrată, și totuși nu pare să fie pe de-a-ntregul evidentă. Lobacevski, un matematician rus și Bolyai, un matematician maghiar, au înlocuit-o cu axioma conform căreia se pot duce două sau mai multe paralele. Astfel s-a născut un sistem de geometrie, total nou și perfect consistent. Riemann, un matematician german, a înlocuit-o cu o axiomă conform căreia nu se poate duce nici o paralelă și a obținut la rândul său un sistem interesant și consistent. Aceste sisteme au de-a face cu spațiul neeuclidian. Einstein a descoperit că în fizica astronomică astfel de sisteme sunt mai folositoare decât sistemul euclidian.

Blanshard discută două clase de propoziții care au fost considerate indiscutabil certe. Prima este formată din axiomele matematicii. Matematicienii contemporani au rețineri să le accepte ca evidente, preferând să le numească mai degrabă „postulate".

A doua clasă de propoziții care au fost considerate neîndoielnice sunt legile logicii. Dar și în această privință există dezacorduri între experți. Ce era evident în timpul lui Aristotel nu mai este evident astăzi. Mai mult, în ultimii ani, la fel ca și în matematică, au apărut multe sisteme logice alternative. Există, de exemplu, un sistem care nu respectă legea terțului exclus; unele sisteme au mai multe valori de adevăr decât cele două valori tradiționale. Fie că aceste încercări sunt greșite sau nu, ele dovedesc că opinia potrivit căreia nu pot exista logici alternative nu este evidentă.

În concluzie, după Blanshard, așa cum corespondența nu poate fi un criteriu al adevărului în domeniul faptelor (unde se presupune că ar fi mai aplicabil ca oriunde altundeva), nici evidența nu poate funcționa în calitate de criteriu al adevărului în domeniul matematicii și logicii (unde se presupune că ar fi mai aplicabil ca oriunde altundeva). De aici, Blanshard trage concluzia că singurul nostru criteriu al adevărului este coerența.

Teoria coerenței ridică însă dificultăți serioase. Bertrand Russell a indicat două asemenea dificultăți:

(1) „Nu există nici un motiv pentru a presupune că există *un singur* corp coerent de opinii. Romancierii, istoricii, filozofii sau gânditorii pot inventa sau crea sisteme de idei logic coerente cu toate celelalte lucruri pe care le știm la un moment dat; iar aceste sisteme pot fi destul de diferite: or, nu există nici o dovadă că poate exista un singur sistem coerent.

(2) Teoria coerenței presupune cunoscut înțelesul termenului coerență, pe când de fapt coerența presupune adevărul legilor logicii". Adevărul legii noncontradicției nu poate fi stabilit prin apelul la ideea de coerență. Am putea foarte ușor să presupunem că este falsă — iar această concepție ar fi foarte coerentă cu toate lucrurile pe care credem că le știm sau pe care ni le-am putea imagina. În acest caz, orice ar fi coerent cu orice altceva. Înainte să o putem folosi într-o teorie coerentistă, trebuie să adoptăm legea *pe alte temeiuri*.

Concluzia pe care o trage de aici adeptul teoriei corespondenței este că putem considera coerența ca *test* pentru adevăr (și anume, faptul că ideea respectivă se potrivește cu alte idei despre care s-a constatat anterior că corespund realității), dar asta este cu totul altceva decât a o considera *natura* adevărului.

T E X T E

CONCEPTUL DE ADEVĂR

Alfred Tarski (1902–1983)

Conceptul de adevăr se întâlnește în multe contexte diferite și există câteva categorii distincte de obiecte cărora le corespunde termenul „adevărat". În discuțiile psihologice putem vorbi despre sentimente adevărate, ca și despre convingeri adevărate; în reflecțiile din domeniul esteticii poate fi considerat conținutul adevărat al unui obiect oarecare al artei. În acest articol ne interesează numai ceea ce poate fi numit conceptul logic al adevărului. Mai exact spus, ne vom ocupa exclusiv de sensul termenului „adevărat" când acest termen se folosește în raport cu enunțurile. […]

Cea mai cunoscută dintre definițiile filozofice ale conceptului de adevăr a fost, probabil, aceea dată în *Metafizica* lui Aristotel: „Într-adevăr, a spune că existentul nu există sau că inexistentul există, aceasta e fals, iar a spune că existentul există și inexistentul nu există, aceasta e adevărat".

Conținutul intuitiv al formulării aristotelice este suficient de clar. Aceasta nu înseamnă că el poate fi îmbunătățit din punctul de vedere al preciziei și al corectitudinii formale. În particular, această formulare este nemijlocit aplicabilă numai enunțurilor care „spun" despre ceva „că acesta există" sau „că acesta nu există"; în majoritatea cazurilor ar fi însă suficient de greu să se evalueze enunțul în această formă fără a altera semnificația lui și spiritul limbii. Aceasta este, poate, una din cauzele pentru care în filozofia contemporană se propun diferite formulări care să substituie pe cea aristotelică. Ca exemplu, putem aduce următoarele formulări:

Enunțul este adevărat dacă el relevă starea de lucruri reală.

Adevărul enunțului constă în acordul (sau corespondența) său cu realitatea.

Datorită folosirii termenilor tehnici ai filozofiei, aceste formulări au o formă prea „savantă". Totuși, eu n-am sentimentul că aceste formulări noi, dacă sunt analizate mai detaliat, ar părea mai puțin clare decât formularea propusă de Aristotel.

Să începem cu o problemă simplă: să considerăm un exemplu […], a cărui semnificație nu provoacă nici o îndoială, de exemplu: „Zăpada este albă". Pentru abreviere, desemnăm acest enunț prin litera „S", astfel încât indicele „S" devine numele enunțului respectiv. Ne întrebăm: ce avem în vedere atunci când spunem că S este adevărat și ce anume spunem când spunem că S este fals? Răspunsul la această întrebare va fi simplu. Spunând, în sensul explicației aristotelice, că S este adevărat, noi avem în

vedere pur și simplu că zăpada este albă, iar spunând că S este fals, noi subînțelegem că zăpada nu este albă. Lăsând la o parte simbolul S, vom obține următoarele formulări:

(1) „Zăpada este albă" e adevărat, dacă și numai dacă zăpada este albă.

(10) „Zăpada este albă" e fals, dacă și numai dacă zăpada nu este albă.

În acest fel, formulările (1) și (10) asigură explicația satisfăcătoare a semnificației termenilor „adevărat" și „fals", când acești termeni se corelează cu enunțul „zăpada este albă". Putem să considerăm formulările (1) și (10) ca definiții particulare ale termenilor „adevărat" și „fals", ca definițiile lor în raport cu enunțul concret dat. (A. Tarski, *Adevăr și demonstrabilitate*)

ADEVĂRUL INTERESANT

Statutul adevărului în sens obiectiv, al adevărului ca o corespondență cu faptele, precum și rolul său ca principiu normativ, ar putea fi comparat cu cel al unui vârf de munte care este întotdeauna sau aproape întotdeauna învăluit în nori. Alpinistul poate nu numai să întâmpine greutăți în a-l atinge, el poate chiar să nu știe când l-a atins, deoarece s-ar putea să nu fie în stare să deosebească în ceață vârful principal al muntelui de o creastă secundară. Dar aceasta nu afectează cu nimic existența obiectivă a piscului, iar dacă alpinistul ne spune: „Am unele îndoieli că aș fi atins vârful real", el recunoaște implicit existența obiectivă a vârfului. Însăși ideea de greșeală sau de îndoială (în sensul ei simplu și normal) implică ideea unui adevăr obiectiv la care s-ar putea să nu izbutim a ajunge.

Deși e posibil ca alpinistul să nu fie niciodată în stare să se asigure că a atins vârful muntelui, adesea îi va fi ușor să-și dea seama că nu l-a atins (sau nu l-a atins încă): de pildă, atunci când, întâlnind un perete de stâncă ridicat în fața lui, este nevoit să se întoarcă înapoi. La fel, vor fi cazuri când suntem pe deplin încredințați că nu am atins adevărul. Astfel, în timp ce consistența sau necontradicția nu este un criteriu al adevărului, pur și simplu fiindcă și sisteme a căror necontradicție este demonstrabilă pot fi în realitate false, inconsistența sau contradicția dovedesc falsitatea, încât, dacă avem o șansă, putem descoperi contradicții și le putem folosi pentru a dovedi falsitatea unora dintre teoriile noastre.

Prin urmare, acceptăm ideea că misiunea științei este căutarea adevărului, adică a unor teorii adevărate (chiar dacă Xenofan a subliniat că s-ar putea să nu ajungem niciodată la ele, sau să nu știm că ele sunt adevărate atunci când ajungem la ele). Dar noi subliniem, totodată, că adevărul nu este singurul țel al științei.

Karl Raimund Popper a fost profesor de logică și metodologia științei la London School of Economics între anii 1949–1969. În 1965 a fost înnobilat.

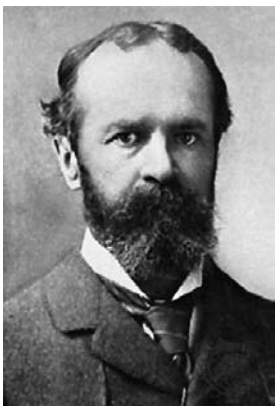
Noi vrem mai mult decât adevărul pur și simplu, ceea ce urmărim este adevărul interesant – acel adevăr la care este greu să ajungi. Iar în științele naturii (ca deosebire de matematică), ceea ce urmărim este adevărul cu un grad înalt de capacitate explicativă, adevărul care implică ceea ce din punct de vedere logic este improbabil.

Căci, în primul rând, este limpede că nu dorim pur și simplu adevărul – noi dorim mai mult adevăr și un nou adevăr. Nu ne mulțumim cu „doi ori doi fac patru", deși aceasta este adevărat; nu spunem pe de rost tabla înmulțirii atunci când suntem puși în fața unei probleme dificile în topologie sau în fizică. Simplul adevăr nu este de ajuns; ceea ce căutăm sunt răspunsuri la problemele noastre. (K. Popper, *Adevăr, raționalitate și cunoaștere*)

ADEVĂRUL UTILITATE

Orice dicționar ne spune că adevărul este o proprietate pe care o au unele dintre ideile noastre; el constă în faptul că acele idei sunt „concordante" cu realitatea, tot așa cum eroarea constă în „neconcordanța" cu aceasta. […] Pragmatismul pune aici întrebarea sa obișnuită: „Admițând că o idee, o opinie, este adevărată, la ce deosebiri concrete va duce acest lucru în viața noastră? Ce experiențe se vor produce în locul celor care s-ar fi produs dacă opinia noastră ar fi fost falsă? Pe scurt: ce valoare are adevărul în bani gheață în termeni proprii experienței?"

Punând această întrebare, pragmatismul constată imediat care e răspunsul cuvenit: ideile adevărate sunt cele pe care putem să le asimilăm, pe care le putem valida, cărora le putem acorda adeziunea noastră și pe care le putem verifica. Sunt false ideile în cazul cărora nu putem proceda astfel. Iată care e diferența practică la care duce faptul de a avea idei adevărate; și iată ce trebuie să înțelegem prin adevăr. Sub acest nume nu putem cuprinde nimic altceva.



William James (1842–1910)

Aceasta este teza pe care vreau să o apăr. Adevărul unei idei nu este o proprietate care i-ar fi inerentă și care rămâne inactivă. Adevărul este un eveniment care se produce în privința unei idei. Aceasta devine adevărată; ea este făcută adevărată de anumite fapte. Ea își dobândește adevărul printr-o activitate specială, constând în a o verifica și având drept scop și rezultat verificarea ei.

Nu-mi scapă faptul că trebuie să vă pară cât se poate de straniu de a mă vedea afirmând că o idee este adevărată, atât cât avem nevoie de a o crede ca atare. Că ea poate fi „bună" în măsura în care ea ne este profitabilă, aceasta o admit cu plăcere. Dacă, într-adevăr, ceea ce facem grație ei este bun și dacă, având-o, noi devenim mai buni, nu vă veți îndoi că, prin aceasta chiar, ea

nu este bună în ea însăși. Dar, veți spune, nu înseamnă a abuza în mod straniu de cuvântul „adevăr“ invocând această rațiune pentru a califica ideea în același timp drept adevărată? Tot ce vă pot spune pentru moment este că ce este adevărat intră în ceea ce este bine, sau că adevărul este bun de un fel oarecare, și nu cum se presupune de obicei, o categorie în afara binelui. Nu sunt aici numai două idei coordonate. Cuvântul adevărat desemnează tot ce se constată ca bun sub forma unei credințe și, în afară de aceasta, ca bun pentru motive definite, capabile de a fi definite. Admiteți că în ideile adevărate nu ar fi nimic bun pentru viață, admiteți că posesiunea acestor idei ar fi un dezavantaj pozitiv și că ideile false ar fi singurele avantajoase. În lumea în care lucrurile s-ar petrece astfel, datoria noastră ar fi mai mult de a fugi de adevăr. (W. James, *Pragmatismul*)

ADEVĂRUL COERENȚĂ

Să luăm mai întâi o judecată de fapt: „Burr l-a ucis pe Hamilton în duel“ sau „Pe această creangă se află o pasăre cardinal“. Pentru omul obișnuit este evident că a testa astfel de judecăți înseamnă a vedea dacă ele corespund faptelor. Dar, cât o privește pe prima, e suficient să facem următoarea remarcă pentru a-l clinti din convingerea sa când cugetă asupra judecății „Burr l-a ucis pe Hamilton în duel“, el admite (sau crede că admite) că adevărul acesteia înseamnă corespondența. Și e întru totul natural să ne spună că dacă adevărul înseamnă așa ceva, atunci acesta trebuie și testat apelându-se la corespondență. Or, cele două chestiuni sunt deosebite. Dacă spune că criteriul adevărului este corespondența, omul obișnuit confundă criteriul cu înțelesul adevărului.

O analiză cât de sumară va arăta însă că în acest caz corespondența nu poate fi folosită drept criteriu al adevărului. Căci unul dintre termenii care urmează să fie puși în corespondență a dispărut definitiv; azi nu mai trăiește nimeni care să fi fost martor la acel duel faimos; și chiar dacă ar mai trăi, el nu ar putea să-și valideze amintirile numai prin experiență. E limpede, de aceea, că în astfel de cazuri criteriul adevărului trebuie căutat în altă parte. Și cu cât ne gândim mai mult cu atât devine mai evident că un astfel de criteriu constă în a pune judecata noastră în conexiune cu o sumedenie de alte judecăți pe care suntem nevoiți să le facem în cursul cercetării. Anume, dacă e adevărată opinia despre uciderea lui Hamilton, atunci mii de știri din ziare, reviste, cărți, un număr aproape nesfârșit de fapte despre destinele celor din familia Hamilton, despre ultimii ani din viața lui Burr, despre istoria vieții politice din America – toate acestea se vor închega într-o imagine coerentă. Dar dacă această opinie este

„Ar fi nespus de regretabil dacă adevărul ar fi totdeauna «la mijloc». Aceasta l-ar preface în apanaj al mediocrității.“

L. Blaga

falsă, atunci ar decurge că ziariștii, istoricii, oamenii politici cei mai demni de crezare s-au înșelat atât de mult, generație după generație, cu privire la ceea ce credea un întreg popor, încât nu am mai fi în măsură să punem dincolo de îndoială nici un fapt istoric. Criteriul cel mai real al adevărului judecății este dat de opiniile noastre aflate în conexiune cu aceasta și care, o dată ce ea ar fi respinsă, ar trebui la rândul lor să fie eliminate. Or, acest criteriu este coerența.

La aceasta s-ar putea replica astfel: „În cazul unei atare judecăți valoarea corespondenței este pusă într-o lumină falsă. Desigur, ea nu poate fi utilizată în acele cazuri particulare în care unul din termenii ei a dispărut. Dar prin aceasta ea nu este discreditată acolo unde este aplicabilă, și nici nu dovedește că, acolo unde nu e aplicabilă, ea ar putea fi înlocuită printr-un criteriu. Să luăm judecata: *Acea pasăre este o pasăre cardinal*. Când auzim pe cineva făcând o remarcă precum aceasta, cum o testăm? Ne uităm și observăm. Dacă există o corespondență între ceea ce s-a afirmat și ceea ce am observat, vom spune că judecata este adevărată; dacă nu — că este falsă. În realitate, exact așa ne convingem de adevărul unei judecăți precum aceasta. Iar ceea ce ne convinge este experiența."

Deși argumentul este plauzibil, să-l analizăm pe fragmente. În el se presupune că judecății noastre îi corespunde un anumit fapt real, care este accesibil direct simțurilor, este aflat dincolo de orice îndoială și căruia gândirea trebuie să i se adecveze. Or, acest „fapt real" este o ficțiune. Căci ceea ce este luat drept fapt și folosit ca atare nu reprezintă decât o altă judecată sau o colecție de judecăți, iar verificarea constă în coerența dintre judecata inițială și judecățile din această colecție.

Să ne oprim asupra păsării cardinal. Să admitem că aceasta este un fapt — un fapt brut, nealterat, care e accesibil direct simțurilor, punându-i-se la dispoziție o realitate căreia gândirea noastră urmează să-i corespundă. Or, o pasăre nu e niciodată doar un dat senzorial, ori chiar o colecție de date senzoriale. Căci, să presupunem că în locul nostru ar fi un animal, echipat cu toate simțurile, fiecare dintre acestea având o maximă acuitate — dar, spre deosebire de noi, incapabil să atașeze un înțeles unui dat senzorial, să observe asemănările, conexiunile, diferențele. Va percepe o astfel de ființă ceea ce percepem noi? Evident că nu. Recunoașterea unei păsări cardinal este o realizare intelectuală remarcabilă, deoarece ea presupune ca implicit — dar, prin aceasta, nu mai puțin real — să se sesizeze conceptul de pasăre cardinal; în acest scop e nevoie să se facă un salt foarte mare, de la ceea ce este dat la o clasificare ideală. Chiar și cel mai profan dintre noi, atunci când reușește să recunoască acea pasăre, va putea să tragă de aici o bogăție de idei: ideea de organism viu,

Alexander Hamilton (1857–1804) a fost un om politic american, cunoscut ca susținător al aprobării Constituției prin eseurile publicate în revista *The Federalist*. Aaron Burr (1756–1836) a fost un om politic american, vicepreședinte al SUA între 1800–1804. Cei doi inamici politici s-au duelat pe 11 iulie 1804; Burr nu a fost atins, dar Hamilton a fost rănit mortal.

cea despre un regn al păsărilor și despre caracteristicile lor cele mai importante, noțiunile de zbor, de cântec specific și de o anumită culoare — aceste noțiuni și multe altele fiind atât de strâns legate de identificarea în cauză, încât, dacă s-ar renunța la oricare dintre ele, gândirea noastră și-ar pierde trăsăturile distinctive. (B. Blanshard, *Natura gândirii*)

COERENȚA CUNOAȘTERII

Willard Von Orman Quine (1908–2000)

Totalitatea așa-numitei cunoașteri sau a credinței noastre, de la cele mai factuale probleme ale geografiei și istoriei până la cele mai profunde legi ale fizicii atomice sau chiar ale matematicii pure și logicii, constituie o țesătură, alcătuită de om, care se ciocnește cu experiența numai de-a lungul marginilor. Sau, pentru a modifica imaginea, știința totală este asemenea unui câmp de forțe ale cărui condiții-limită le constituie experiența. Un conflict cu experiența la periferie ocazionează reajustări în interiorul câmpului. Valorile de adevăr vor fi redistribuite pentru unele dintre enunțurile noastre. Reevaluarea anumitor enunțuri implică reevaluarea altora din cauza interconexiunilor lor logice — legile logicii fiind, la rândul lor, numai alte enunțuri oarecare ale sistemului, alte elemente oarecare ale câmpului. Dacă am reevaluat un enunț, trebuie să reevaluăm alte câteva, care pot fi enunțuri logic conectate cu primul, sau pot fi enunțuri asupra conexiunilor logice însele. (W.v.O. Quine, *Două dogme ale empirismului*)

ÎNȚELESUL ȘI CRITERIILE ADEVĂRULUI

Trebuie să observăm că adevărul sau falsitatea unei opinii depind întotdeauna de ceva care se află în afara opiniei însăși. Dacă eu cred că Carol I a murit pe eșafod, așa ceva e adevărat nu datorită vreunei calități intrinseci a opiniei mele, pe care am putea-o descoperi prin simpla examinare a acesteia, ci datorită unui eveniment istoric ce s-a întâmplat acum două secole și jumătate. Dacă eu cred că Carol I a murit în patul său, așa ceva e fals: oricât de puternică ar fi opinia mea și cu oricâtă grijă am adoptat-o, nu vreo proprietate intrinsecă a ei, ci ceea ce s-a întâmplat cu mult timp în urmă o împiedică să fie adevărată. Astfel, adevărul și falsitatea sunt proprietăți ale opiniilor, ele depind de relațiile opiniilor cu alte lucruri și nu de vreo calitate internă a acestora.

Această cerință ne conduce la adoptarea punctului de vedere care, în general, a fost cel mai obișnuit printre filozofi: acela că adevărul constă dintr-o anumită formă de corespondență între opinie și fapt. Totuși, nu e deloc ușor să se descopere vreo formă

de corespondență căreia să nu i se poată aduce obiecții de neînlăturat. În parte din acest motiv — și în parte din sentimentul că, dacă adevărul constă dintr-o corespondență a gândirii cu ceva din afara ei, atunci gândirea nu poate ști vreodată când a fost atins adevărul — mulți filozofi au ajuns să încerce să găndească o definiție a adevărului care să nu constea dintr-o relație cu ceva în întregime în afara opiniei. Cea mai importantă încercare de a produce o definiție de acest gen e teoria după care adevărul constă în coerență. Ea spune că semnul falsității unei opinii este dezacordul ei cu ansamblul opiniilor noastre, că esența adevărului e aceea de a face parte dintr-un sistem complet închegat, care este Adevărul.

Totuși, survine o dificultate — sau, mai degrabă, două dificultăți — pentru cel ce susține acest punct de vedere. Prima este că nu avem nici un motiv să presupunem că un singur ansamblu coerent de opinii este posibil. Cu suficientă imaginație, un romancier ar putea să inventeze un trecut al lumii care să se potrivească perfect cu ceea ce știm, dar care să fie totuși cu totul diferit de trecutul real. În chestiuni mai științifice e sigur că adesea există două sau mai multe ipoteze care dau seamă în toate faptele cunoscute despre un obiect; și, cu toate că în atari cazuri oamenii de știință se străduiesc să găsească fapte care să elimine toate acele ipoteze cu excepția uneia, nu există vreun motiv care să-i facă să reușească întotdeauna.

Iarăși, în filozofie nu e un lucru neobișnuit ca două ipoteze rivale să fie ambele în măsură să dea seamă de toate faptele. Bunăoară, e posibil ca viața să fie un vis lung și ca lumea externă să aibă numai acel grad de realitate propriu obiectelor din vise; dar, cu toate că acest punct de vedere nu pare în contradicție cu faptele cunoscute, nu e vreun motiv să fie preferat celui al simțului comun, după care ceilalți oameni și lucruri există realmente. Coerența nu izbutește să fie o definiție a adevărului, pentru că nu se poate dovedi că poate să existe un singur ansamblu coerent.

Cealaltă obiecție la această definiție a adevărului e că ea presupune ca fiind cunoscut înțelesul „coerenței", pe câtă vreme, de fapt, „coerența" presupune adevărul legilor logicii. Două propoziții sunt coerente atunci când ambele pot fi adevărate, și sunt incoerente atunci când una dintre ele trebuie să fie falsă. Dar pentru a ști dacă două propoziții pot fi împreună adevărate, noi trebuie să cunoaștem unele adevăruri, precum legea contradicției. De exemplu, propozițiile: „Acest pom este fag" și „Acest pom nu este fag" nu sunt coerente în virtutea legii contradicției. Dar dacă am pune însăși legea contradicției în testul coerenței, am găsi că presupunând-o falsă totul ar fi incoerent cu orice altceva. Prin urmare, legile logicii furnizează scheletul ori cadrul în care

„Nu există adevăr oricât de ușor credibil, care să nu fi părut mai întâi de necrezut, nici vreun lucru oricât de mare sau uimitor, pentru care admirația noastră să nu scadă treptat."

Lucretius Carus

se aplică testul coerenței, dar ele însele nu pot fi demonstrate prin acest test.

Din aceste motive, coerența nu poate furniza înțelesul adevărului, deși ea este adesea cel mai important test al adevărului după ce o sumă de adevăruri au fost cunoscute. Ne întoarcem, așadar, la corespondența cu faptele, înțeleasă ca reprezentând natura adevărului. (B. Russell, *Problemele filozofiei*)

Aplicații și teme de reflecție

1 Explicați succint care este punctul de vedre al lui Tarski în problema definirii adevărului.
Construiți un exemplu asemănător, urmând argumentarea autorului.

2 Ce consideră Popper că este „adevărul interesant"?
Dați exemple de adevăruri interesante și de adevăruri neinteresante. Ce credeți că le deosebește?

3 Reformulați, în cuvinte proprii, care este punctul de vedere al lui W. James despre adevăr.
Construiți exemple de:
- idei adevărate care sunt bune;
- idei adevărate care sunt periculoase.

4 Cum ar putea argumenta un pragmatist ideea că *Dumnezeu există* este adevărată? Cum ar putea argumenta el că ideea că *Pământul e rotund* a devenit adevărată?

5 Rezumați punctul de vedere al lui Blanshard. Care este înțelesul următorilor termeni în textul său:
a. fapt brut;
b. coerență;
c. criteriu al adevărului?

6 Asociați o întrebare textului lui Quine pentru care considerați că fragmentul redat este un răspuns.

7 Formulați cu atenție cele două argumente ale lui Russell împotriva teoriei adevărului-coerență. Credeți că ele reușesc să arate că nu putem considera coerența drept definiție a adevărului?

8 Încercați să refaceți cele două argumente ale lui Russell astfel încât ele să fie îndreptate împotriva teoriei pragmatice a adevărului.

9 L. Blaga scrie: „Eu cred că adevărurile mari sunt așa de aproape și de imediate încât numai de aceea nu le găsim, fiindcă le căutăm. Ar trebui numai să deschidem ochii și să privim; dar aceasta e foarte greu."
Răspundeți în scris următoarelor sarcini:
a. Ce sunt „adevărurile mari"?
b. Ce presupune în text „să deschidem ochii"?

c. Credeți că adevărurile mari la care Blaga se referă sunt și interesante. De ce?

10 Arătați care este semnificația filozofică a următoarelor afirmații:

a. „Deși iubim și prietenia și adevărul, totuși e o datorie sfântă să prețuim mai mult adevărul.“ (Aristotel)

b. „Adevărul nu include numai rezultatul, ci și calea care duce la el.“ (K. Marx)

c. „Păzește-te de mincinosul care amestecă și puțin adevăr în minciunile lui.“ (Al. Vlahuță)

d. „Adevărul e fiul timpului.“ (Seneca)

e. „Umbrele seamănă, ce-i drept, cu întunericul, dar sunt fiicele luminii.“ (L. Blaga)

f. „Oamenii se împiedică uneori de adevăr, dar se ridică și merg mai departe.“ (din *Legile lui Murphy*)

Cuprins

Cuvânt introductiv / 3

1
PROBLEMATICA NATURII UMANE / 7
Abordarea filozofică a problematicii omului / 7
Texte / 9. *Aplicații și teme de reflecție* / 11
Ce este omul? / 12. *Texte* / 14. *Aplicații și teme de reflecție* / 18
Omul în societate / 19. *Texte* / 21. *Aplicații și teme de reflecție* / 22

2
BINELE ȘI RĂUL. TEORII ETICE / 25
A. Binele și răul / 25
Ce este un comportament moral? / 25
Două tipuri de gândire etică / 26. *Aplicații și teme de reflecție* / 28
B. Teorii etice / 29
Hedonismul / 29. *Texte* / 31. *Aplicații și teme de reflecție* / 32
Concepția rațională asupra fericirii / 33. *Texte* / 34. *Aplicații și teme de reflecție* / 38
Pluralismul etic / 40. *Texte* / 42. *Aplicații și teme de reflecție* / 44
Concepția teologică asupra fericirii / 45. *Texte* / 46. *Aplicații și teme de reflecție* / 50

3
POLITICA / 53
Libertatea / 53. *Texte* / 57. *Aplicații și teme de reflecție* / 59
Egalitatea / 60. *Texte* / 64. *Aplicații și teme de reflecție* / 66
Dreptatea socială / 67. *Texte* / 69. *Aplicații și teme de reflecție* / 75

Putere și legitimare / 77. *Texte* / 79. *Aplicații și teme de reflecție* / 82
Teorii politice moderne și contemporane / 83. *Texte* / 86. *Aplicații și teme de reflecție* / 89
Drepturile omului / 90. *Texte* / 92. *Aplicații și teme de reflecție* / 98

4
CUNOAȘTEREA / 100.
Ce este cunoașterea? / 100. *Texte* / 101. *Aplicații și teme de reflecție* / 105
Felurile adevărului / 106. *Texte* / 108. *Aplicații și teme de reflecție* / 112
Sursele cunoașterii / 113. *Texte* / 118. *Aplicații și teme de reflecție* / 121
Teorii ale adevărului / 122. *Texte* / 126. *Aplicații și teme de reflecție* / 133

Tipărit la INFOPRESS S. A.
Odorheiu Secuiesc